t r a c t a t u s

# Historia de la Filosofía Antigua



Felipe Martínez Marzoa

A K A L

Lo que en este tratado se ofrece es ante todo la *restitución de la extrañeza:* el hecho palmario de que *no podemos ser griegos* y de que, sólo desde la conciencia de ese insalvable hiato podremos quizá alguna vez, desde lo que nos es propio, ser capaces de corresponder a esa eclosión increíble. Por eso no se coleccionan una sarta de doctrinas como si fueran anécdotas (los llamados *placita philosophorum*), sino que se enseña a filosofar en el acto, mostrando cómo surgen, desde el hondón de la lengua griega, los términos en que se despliega el pensar del ser. Se ofrece aquí, por tanto, no una Historia al uso, una sucesión cronológica de figuras-estatuas, sino la pugna por decir lo relevante; aquello que, por serlo, siempre se sustrae. De este modo, lo inquietante y terrible vuelve a comparecer, irrepetible, en esta región que eligiera para sí misma el ambiguo privilegio de ser el Occidente: el lugar donde se pone el sol.

Felipe Martínez Marzoa (Vigo, 1943) es Catedrático de la Universidad de Barcelona. Aunque rechaza toda especialización en el sentido de "parcelación" y reclama la adhesión al rigor de la *filosofía,* sin otra adjetivación, en su obra es dable constatar una triple coincidencia entre la profundidad ontológica (con influjos de Kant y Heidegger), la excelente preparación historiográfica y su condición de lingüística, especialmente relevante en el ámbito griego. Autor de numerosas publicaciones, cercanas a la temática de este tratado con su *Historia dela Filosofía (1973), Introducción a la filosofía (1974), De Grecia y la filosofía (1990) y* —muy estrechamente emparentada, *en el fondo*—*; De Kant a Hölderlin (1992).*

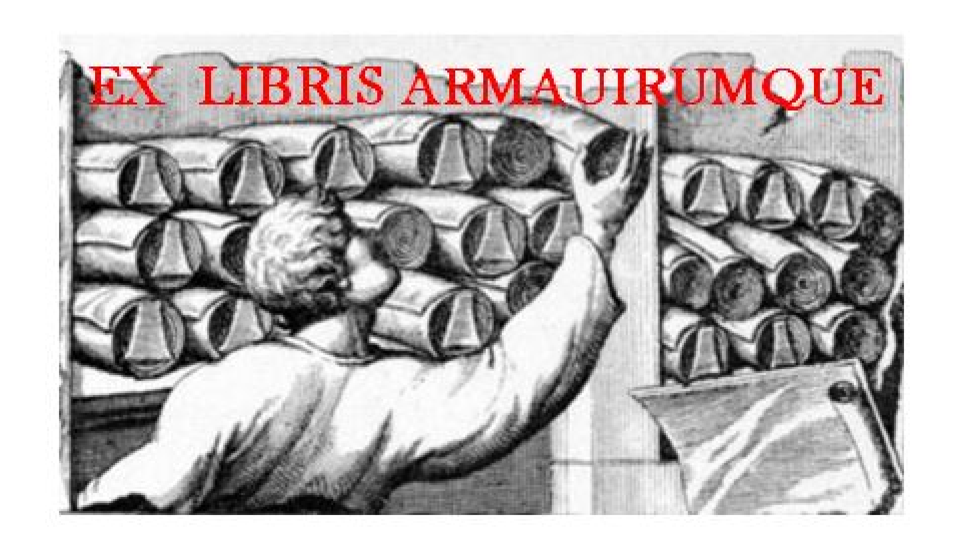


Diseño de cubierta
Sergio Ramírez


Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-0552-2
Depósito legal: M-45.950-2000
Impreso en MaterPrint, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)

# Historia de la filosofía antigua

Felipe Martínez Marzoa






# Índice general

# Prólogo

*El título de este libro deja bien claro que su género y su delimitación temática responden a una convención académica, la cual, como suele ocurrir con las convenciones de una u otra índole en las que siempre está enmarcado el que un libro vea la luz, es externa y accidental con respecto al contenido. Tarea del autor es que esa convención y esa contingencia, escrupulosamente respetadas, sirvan para escribir un libro que de todos modos valiese la pena escribir y leer. Quizá esto pueda decirse también así: hacer un libro que, yendo dirigido a quienes están en cierto proceso de aprendizaje, aspire a interesar también y por lo mismo a quienes ya han aprendido mucho más que lo que en él se dice.*

*El libro está pensado para ser leído de manera continuada y en su propio orden, de comienzo a final, no para ser abierto por cualquier parte en busca del tratamiento de tal o cual cuestión concreta. Lo que se pretende es que de aquella lectura continuada se sigan en todo caso indicaciones precisas (explícitas o implícitas) para el tratamiento de cualquier cuestión concreta dentro del campo de la historia de la filosofía antigua. Un trabajo de índole general, como este, no se justificaría si hubiese de ser una serie de exposiciones más resumidas de lo mismo que en forma más desarrollada se encontraría en trabajos monográficos; si emprendemos la tarea, es porque pensamos que no se trata de eso, sino de un tipo de trabajo que tiene su propio campo.*

*Este prólogo se completa con dos notas preliminares al libro, una sobre la transliteración de expresiones griegas y otra sobre la adaptación de los nombres propios griegos.*

# NOTA SOBRE LA TRANSLITERACIÓN DE EXPRESIONES GRIEGAS

*El procedimiento llamado "transliteración" es el que se aplica cuando se quiere* escribir griego *y, por una u otra razón, no se puede o no se quiere emplear los caracteres griegos. Se emplean entonces caracteres latinos, pero procurando que ningún dato lingüístico relevante quede por ello en la sombra. Para que esta última condición se cumpla, es preciso evitar el vicio, desgraciadamente frecuente, de pretender reflejar con valores castellanos de las letras latinas la pronunciación escolar habitual entre nosotros del griego.*

*Indicamos a continuación los recursos del sistema de transliteración que hemos adoptado, bien entendido que las transliteraciones pretenden ser claras y útiles también para aquel lector que, por no ser lingüista, no esté capacitado para discutir la legitimidad de tales recursos.*

*Los grafemas* b, d, g *representarán los fonemas consonantes oclusivos sonoros;* p, t, k *los correspondientes sordos; los oclusivos aspirados, cada uno de los cuales es un solo fonema, se representan mediante los dígrafos* ph, th, kh. *El grafema* s *representa el fonema silbante sordo. Es obvio lo que representan* m, n, l, r. *Más problemático es* z *por el hecho de que representa algo que en ciertos respectos se comporta como un doble fonema; cabe imaginárselo como un silbante sonoro enfático. Lo que representamos por* u *se pronunciaba en el dialecto ático, en los casos en que era centro de sílaba, de manera próxima a la "u" francesa, pero tenemos que mantener el grafema* u *porque lo representado es en todo caso funcionalmente identificable con el elemento que en otras posiciones suena (incluso en ático) como la "u" latina normal. Los dígrafos* ei, ou *representan, por una parte, algo que funcionalmente es diptongo de primer elemento breve, pero, dado que ese diptongo pasa desde VII–VI a. C. a pronunciarse como, respectivamente, "e" y "o" largas cerradas, los citados dígrafos representan también dichas vocales largas cerradas cuando el texto es de un habla que (como los dialectos del grupo jónico–ático) las distingue de una "e" y una "o" largas abiertas. Por lo demás la cantidad de las vocales, que en principio es relevante siempre, en el alfabeto griego se refleja para "e" y "o", y aquí sólo la indicaríamos (con un trazo horizontal encima para la larga) en el caso de que, no haciéndolo, el contexto permitiese confundir la expresión con otra. Escribiremos los acentos tal como se escriben con los caracteres griegos usuales. El lector debe saber que en griego los diptongos tienen siempre* i *o* u *como segundo elemento y que es mera convención gráfica el que el acento sobre el diptongo se escriba sobre dicha segunda vocal. Las secuencias para las que la*

*grafía griega usual entre nosotros emplea la llamada "iota subscrita" son funcionalmente diptongos (de primer elemento largo) y como tales los escribimos, haciendo, por lo que se refiere a la cantidad del primer elemento, lo que ya hemos dicho; en el caso de que uno de esos diptongos lleve acento, escribimos éste sobre la vocal centro de sílaba. Finalmente,* h *representa una aspiración.*

## NOTA SOBRE LA ADAPTACIÓN DE LOS NOMBRES PROPIOS GRIEGOS

*Lo dicho en la nota precedente no es de aplicación a los nombres propios que aparecen formando parte de nuestro propio texto castellano, ya que éstos no se transliteran, pues la transliteración comporta que la palabra en cuestión sigue estando en griego, y no es ese el caso con los nombres propios, del mismo modo que, en general, tampoco escribimos en su lengua original los nombres propios de otros orígenes. En cuanto a cómo se pone en castellano cada nombre propio griego, es cierto que de hecho se encuentra uno impresas las cosas más sorprendentes, pero sólo por ignorancia de la propia lengua castellana, la cual tiene de suyo excelentes recursos para hacer frente a esta tarea. Remitimos al libro de M. F. Galiano* La transcripción castellana de los nombres propios griegos *(Madrid 1961), del que asumimos los conceptos generales, aunque no necesariamente el detalle de las soluciones.*

# I Introducción

Es, por de pronto, una elemental regla de sobriedad metódica el no dar por supuesto que eso que llamamos "filosofía" sea algo ya dado como una actitud o actividad específica en el momento por el que nuestro relato histórico comienza. Quizá tengamos que asistir a su constitución y definición. La misma regla de sobriedad metódica vale también contra la posible tentación de suponer dadas ya en el punto de partida cosas como "ciencia", "religión", etc.. No decimos que no haya, en la situación de comienzo de nuestro relato, esas cosas, ni tampoco que las haya; simplemente no suponemos que esas categorías sean válidas para describir cualquier situación; tampoco negamos que lo sean, nos limitamos a no suponerlo.

Venga de antes o haya de producirse ahora, la delimitación de algo a llamar "filosofía" ¿dentro de qué campo más amplio —de qué "universo"— tiene lugar?, en otras palabras: ¿qué es lo que se divide en "filosofía" y otras cosas?. Una primera respuesta, aparentemente fácil de entrada, sería que ese universo es el decir: son textos, palabras, decires, lo que en algunos casos es filosofía y en otros casos es otras cosas. No rechazaremos esta respuesta, esto es: no negaremos que sea exacta; solamente nos preguntaremos si esa respuesta nos remite ya a un campo que sí podamos dar por suficientemente definido de entrada y desde el comienzo. Podríamos considerarnos próximos a tal situación por el hecho de que, al menos, es cierto que hay en la lengua griega, escenario por el momento de toda la historia que tenemos que contar, palabras que significan el "decir" (mientras que sólo de manera tardía y problemática las hay para designar la filosofía). Ahora bien, precisamente el modo en que lo significan merece que le prestemos alguna atención, pues demuestra que tampoco ese "universo" puede darse por supuesto sin más.

Si nos preguntamos cuáles son los nombres de que dispone un hablante griego antiguo para decir "el decir" (y sólo por comodidad expositiva optamos por citar los nombres y no los correspondientes verbos), tres nombres se nos ocurren de inmediato, prácticamente sinónimos en general, es decir, entre los cuales sólo hay (como suele ocurrir entre sinónimos en cualquier lengua) diferencias de significado vinculadas a contextos específicos; las tres palabras son: *épos*, *mûthos* y *lógos*. Hecho notable es que una relativamente temprana apariencia de especialización dentro de este conjunto de tres palabras consiste en que *épos*, sin perder su capacidad de significar en general el decir, pasa a ser la palabra con la que se designa un decir caracterizado por una determinada combinación de sílabas largas y breves, pausas y continuidades, etc., el hexámetro dactílico, así como por algunas otras marcas y notas; decimos que ello es una apariencia de especialización, porque el que a eso se le llame en sentido estricto el *épos* sugiere que no se lo considera como meramente una clase entre otras dentro del decir; más bien se trata de algo así como el decir excelente, el decir del maestro en decir, el decir de quien mejor dice; de hecho se trata de Homero, y, como bien puede verse, en este contexto no es defecto, sino todo lo contrario, el que la cuestión de la "persona" del poeta se nos escape por completo; de lo que se trata es de aquello que a ojos del hablante mismo que así emplea las palabras aparece como el punto de partida y substrato esencial de todo el decir no trivial, de todo aquel decir en el que el carácter de decir es relevante, decir que, además del *épos* en sentido estricto, abarcará también la elegía, el yambo, la monodia, el canto coral, la tragedia, incluso otra cosa de la que hablaremos más abajo y que, si bien no es la filosofía, tiene una especial relación con ella. Sólo *a posteriori*, y —dentro de la Grecia clásica— sólo de manera vacilante, llegarán a establecerse expresiones que designan el conjunto de todo eso, es decir, expresiones del tipo "poesía". De entrada, todo eso no es sino el decir que lo es en un sentido relevante, no trivial, y, por lo tanto, lo dicho en ese decir son "los decires", sea *hoi mûthoi* o *hoi lógoi*. Más tarde aún, en la etapa que llamaremos "Helenismo" y que comienza al final del siglo IV a. C., se desarrollará un trabajo de compilación y sistematización, agrupamiento en un "corpus", sobre los contenidos de los *lógoi*, es decir, de los *mûthoi*, es decir, de la "poesía" griega. El que lo así compilado y agrupado se llame "el mito" o "los mitos" se debe, ciertamente, a que la palabra *mûthos* es lo que hemos dicho que es; pero el que se produzca esta compilación y unificación responde a un fundamental cambio de la situación, cambio del que habremos de ocuparnos. Es entonces, no antes, cuando hay "el mito". Los decires griegos de los que se toman los contenidos se llamaban (en todo el griego anterior al Helenismo) tanto

*lógoi* como *mûthoi*; el hecho de que ahora se seleccione esta segunda palabra obedece a que entretanto con *lógos* ha ocurrido algo, de lo que tendremos que ocuparnos, pero que, en todo caso, no puede entenderse si no es partiendo de que, no sólo "primitivamente", sino en todo el griego anterior al Helenismo, si alguna vez *mûthos* y *lógos* se contraponen, es en virtud de las determinaciones que el contexto añada a una y la otra palabras, no de lo que ellas mismas significan.

La alusión a un decir que sería aquel en el que el carácter de decir es relevante, el decir del maestro en decir, el decir excelente, etc., se ha producido hasta aquí sin que hayamos ni siquiera intentado aclarar en qué consiste esa relevancia o excelencia; es natural que haya ocurrido así, pues, en cuanto a qué es, entendido a la griega, eso del "decir", nos hemos limitado a indicar que la cuestión es grave y difícil, pero sin entrar para nada en esa dificultad. En alguna medida lo haremos ahora; como vía de entrada emplearemos el hecho de que uno de los tres citados nombres griegos para "el decir", a saber, *lógos*, es de manera sincrónicamente viva (es decir: sin duda perceptible para el hablante griego antiguo) el nombre correspondiente al verbo *légein*. Este verbo significa desde luego "decir", pero ni significa sólo lo que nosotros entendemos por "decir" ni es ese el significado a partir del cual puedan entenderse los otros (o no tan "otros") que el mismo verbo tiene; por el contrario, si pretendemos entender en su conjunto (esto es: de manera que no resulte ser una palabra trivialmente equívoca) el significado o los significados de *légein*, debemos empezar por constatar que este verbo significa reunir en cuanto que reunir es a la vez separar, tanto en el sentido de que no hay reunir cualquier cosa con cualquier cosa, sino que reunir es siempre reunir esta cosa con aquella y, por lo tanto, separarla de aquella otra, como también en el de que el propio reunir distingue aquello mismo que reúne, pues sólo se junta aquello que en ese juntarse está como distinto lo uno de lo otro y sólo es distinto lo uno de lo otro aquello que de un modo u otro se confronta, es decir, se junta. Por otra parte, con las formas de este verbo se confunden en griego las de "otro" (es decir, etimológicamente otro, pero sincrónicamente el mismo) que significa dejar algo en situación de yacente, esto es, dejarlo estar ahí. El que todo esto suene a la vez en griego en el verbo que, a la vez, es el que significa "decir", debe ponerse ahora en contacto con la siguiente constatación: en griego no funciona (o, al menos, no funciona antes del Helenismo) el modelo, tan espontáneo en una mente moderna, del decir como "expresión" de un "pensamiento"; no funciona ni siquiera si entendemos "pensamiento" en el sentido más amplio (que incluiría vivencia, sensación, etc.). Por el contrario, si, para hacer una confrontación entre lo griego y lo moderno al res-

pecto, buscamos aquellas palabras griegas que signifiquen nociones próximas a la de "pensar", lo que encontraremos serán verbos de "tomar en consideración", "hacerse cargo", "percibir", etc., cuyo uso siempre supone que ya hay algo (algo que tomar en consideración, de lo que hacerse cargo), que algo ya está ahí, y esto, que algo tenga lugar, que haya algo, significa ni más ni menos que lo siguiente: que algo se distingue de algo, se junta con algo y se separa de algo, en definitiva lo que hemos descrito como *légein*; para ser exactos, *légein* es en principio la forma transitiva (uno "dice" algo), mientras que la intransitiva sería *légesthai* (algo "se dice"), pero ni lo que uno dice ni lo que se dice son en primera instancia ni un pensamiento ni un enunciado ni nada sino la cosa, y que la cosa se dice quiere decir lo siguiente: hay cosa en cuanto que algo se distingue de algo, se junta con algo y se enfrenta a algo.

Por lo que hasta aquí hemos visto, aún no está claro que el decir comporte lo que trivialmente llamamos "pronunciar palabras". Más bien, ese reunir–juntar–separar, cada cosa en su sitio, que cada cosa sea lo que es, en el que —y sólo en él— hay cosa, tiene lugar, por ejemplo, por lo que se refiere a la tiza, en el hecho de que yo escribo con ella en el encerado en vez de, por ejemplo, comerla, y precisamente no en cuanto que me fijo en ella y pronuncio (aunque sea "mentalmente") "tiza" o "es una tiza"; por el contrario, en cuanto que ocurre esto último, ya no está funcionando como tiza, ya no está siendo una tiza; el zapato tiene lugar en cuanto que no le presto atención en absoluto, sino que simplemente camino seguro; justamente le presto atención cuando deja de tener lugar como zapato, por ejemplo cuando se estropea o lastima, aunque quizá no sólo entonces; del mismo modo que la antes descrita tematización de la tiza tiene lugar quizá no sólo, pero desde luego sí cuando, yendo confiadamente a escribir, me encuentro con que en vez de marcar emite un chirrido. La cosa zapato tiene lugar, la hay, en la posibilidad de caminar seguro; ahora bien, caminar seguro es apoyarse en la tierra y tener en lo alto el cielo (de la configuración del zapato forma parte la posibilidad de que llueva o haga sol), en el caminar seguro está un "a dónde" y "a qué" y un "de dónde" y "de qué"; el que haya cosa estriba, pues, en un cierto juego de referencias que remite a ... ¿a qué?; pensado en griego, no a otras cosas en general, que a su vez remiten a otras cosas y así "in infinitum"; no "en general" y, por lo tanto, no "in infinitum". Ocurre aquí algo similar a lo que anunciábamos a propósito de la noción del decir como "expresión" de un "pensamiento"; tampoco la suposición del horizonte que siempre sigue hacia uno y otro lado y en el que toda distancia o todo "entre" es una delimitación advenida, tampoco esta noción funciona antes del Helenismo; no ocurre que la distancia o el

"entre" advenga sobre la base de un horizonte que siempre sigue más allá de cada límite, sino que, por el contrario, lo primario es la distancia, el "entre", la abertura, el límite, mientras que el seguir siempre más allá de cada límite sólo puede entenderse como una ulterior y artificial abstracción. Aquello primario, la distancia, la abertura, el "entre", es lo que siempre ya hay, y es lo que encontrábamos en nuestro breve examen del significado de *légein*: el juntar–separar en el que consiste el que haya cosa; el que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, los dioses son dioses por lo mismo que los hombres son hombres, el cielo es cielo por lo mismo que la tierra es tierra. Esta abertura o distancia es ya, pues, lo que sostiene el tranquilo ser del zapato, según hemos visto. Pues bien, por lo hasta aquí expuesto podría entenderse que cualquier caminante "dice" el zapato, y, en efecto, así es en el ya indicado sentido de que el zapato es —por así decir— "llamado" zapato en el caminar tranquilo sin prestarle atención, y no en la tematización. Pero hay algo más: cuando Homero dice un zapato (o una copa o el viento del Este o la leche llenando los cántaros), en ese decir suena todo eso que en el tranquilo caminar meramente queda atrás como sustentante; suenan el cielo y la tierra, los dioses y los hombres; y entonces estamos ante el decir del maestro en decir, ante el decir relevante y excelente al que antes nos referíamos. Seguimos estando en algo que nada tiene que ver con formular enunciados acerca del zapato; lo que sí ocurre es que se emplean palabras, no de cualquier manera, sino —como ya hemos sugerido— con un metro, tañendo la lira, etc.; ello comporta, desde luego, la posibilidad, incluso la necesidad, de que también se empleen palabras sólo empleándolas, sin que propiamente suene nada, lo cual ya no es Homero, sino el hablante cotidiano.

Podemos también resumir lo precedente diciendo que el maestro en decir no simplemente *légei* ("dice"), sino que se mueve y se encuentra de un lado a otro en la entera dimensión del *légein*, en la entera abertura o "entre" o distancia. A esto es inherente la tentación de pretender decir la dimensión misma, nombrar la abertura, la distancia o el "entre", pongamos: decir el decir *(légein)* mismo. De entrada, el reconocimiento de que en el canto, en el poema, se dice de manera tal que en tal decir suena la entera dimensión del decir, se encuentra en el poema mismo en la forma de una cierta referencia a la propia función o vocación del cantor, cuando se invoca a la "musa" o la "diosa"; esto ocurre ya en Homero, pero de manera absolutamente fugaz, para de ahí pasarse de inmediato a decir las cosas, a decirlas de modo que en ese decir suene la entera dimensión, pero diciendo las cosas, no la dimensión misma. En Hesíodo, esa invocación a las musas y descripción de la vocación del cantor es ya un proemio de 115 versos; evi-

dentemente esta variación no es posible sin que a la vez se modifique el contenido, tanto de la invocación como de lo que sigue; no podemos omitir al respecto el que Hesíodo es el primero en el que encontramos ocasionalmente mencionado eso que que hemos llamado la abertura o el "entre" o la distancia como lo primero; inmediatamente después del proemio, en el verso 116, se llama a lo primero de todo *kháos*, palabra que precisamente significa la abertura, la separación, la distancia, todo lo que sea abrirse o separarse una cosa de otra. No entraremos por lo demás en las peculiaridades de contenido de Hesíodo asociadas al citado desplazamiento, porque, de todos modos, Hesíodo no se sale en manera alguna de la condición de maestro en decir tal como la hemos descrito en referencia a Homero. Pero podemos preguntarnos qué pasa cuando el contacto del poeta mismo con la diosa ya ni es invocación inicial ni se conforma con ser proemio, sino que es todo el poema; de hecho esto es lo que ocurre en Parménides; el poema de Parménides es *épos*, es decir, tiene el metro, etc. de Homero y Hesíodo; en este caso ya sí tenemos que decir que el *épos* está siendo de alguna manera forzado. En vez de tensar el *épos*, otros optaron por crear un modo atípico de maestría en el decir, digamos: un género poético tardío y algo retorcido; ellos le llamaron *historía*, en jónico *historíe*, y hoy los estudiosos de la literatura suelen decir "prosa jónica". La *historía* es la actividad o actitud del *(h)ístor*, y éste el que "ve" y/o "ha visto", el que "sabe", percibe, inquiere y averigua. Lo que se nos transmite con esto es la noción de alguien que no sólo juega, sino que pretende, de alguna manera, decir el juego, lo cual es una incómoda posición si se tiene en cuenta que "el juego" es aquí el juego que siempre ya se está jugando. Para designar una actividad o actitud cuando menos muy próxima a la del *hístor* de la *historía*, aparece alguna vez (Heródoto, I, 30) una palabra cuyo verdadero sentido griego nos interesa también no confundir con lo que después llegó a hacerse de ella: *theoría* es la actividad o actitud del *theorós*, y éste es quien ciertamente está en el juego, pero está como viniendo de fuera, siendo este venir de fuera la condición de que se pueda hacer relevante el juego mismo; en general los usos de la palabra hacen referencia a "juegos" que de algún modo son o representan el juego que siempre ya se está jugando, y en todo caso es la referencia a ese juego lo que hace de la *theoría* algo terrible, un estar fuera de aquello a lo cual sin embargo siempre ya se pertenece.

Como puede verse por lo dicho, el estudiar a un conjunto de autores anteriores a Platón como parte de una misma y única historia no es en manera alguna un proceder que venga unívocamente exigido por la cosa misma. Esos autores y textos pertenecen a tradiciones diversas, cada una de ellas vigorosamente definida y ninguna de las cuales es "la filosofía". Se podría estudiar a Parménides desde la tradición del *épos*, como una atípica

y retorcida derivación del mismo, por otra parte estudiar a los milesios como constituyentes de la tradición de la *historíe*, que desembocará en Heródoto y Tucídides, y hacer las mismas u otras cosas (habría que ver caso por caso) con cada uno de los autores anteriores a Platón habitualmente incluidos en el apartado "filosofía". Tampoco nos sirve de definitivo consuelo el que en todos los autores y textos en cuestión, independientemente de la diversidad de las tradiciones poéticas a las que pertenecen, encontremos como cosa común eso a lo que en las líneas precedentes nos hemos referido como a la pretensión de decir el juego que siempre ya se está jugando, de decir la dimensión o la abertura o el "entre" o la distancia; porque, si bien tal pretensión es en efecto común a esos textos, ello ocurre sólo en el sentido de que los mismos formulan de manera especialmente clara lo que es un rasgo del acontecer griego, rasgo presente también en la creación de la *pólis* e incluso en las artes plásticas y, desde luego, en el conjunto de la poesía, como ya ha quedado claro en cuanto que hemos esbozado cómo es de ella, y en virtud de algo interno a ella, de donde surge eso que estamos empezando a llamar "la filosofía". Ha de reconocerse que el agrupamiento de esos autores y textos en una misma historia es retrospectivo; la restrospección, sin embargo, aun siendo peligrosa, no es gratuita, pues es el impulso especialmente documentado en esos fragmentos de tradiciones diversas lo que acaba cristalizando en algo que, finalmente, ya sí tiene una consistencia (incluso literaria) específica, a saber: el diálogo de Platón.

La "filosofía" anterior a Platón es, pues, fragmentaria por de pronto en el sentido de que, en el sistema de modos de decir, géneros y tradiciones del propio mundo histórico del que se trata, los textos y autores que agrupamos como "filosofía" no constituyen ni un único género ni un único modo de decir ni una única tradición, sino trozos de géneros, modos y tradiciones diversos. Es fragmentaria también en lo que se refiere a cómo es nuestro conocimiento de ella. No conocemos ninguna obra entera. Sólo, por una parte, fragmentos dados por citas textuales (o presuntamente tales) que hacen autores posteriores, empezando por el propio Platón y llegando hasta el final del Helenismo, y, por otra parte, noticias (es decir: no citas textuales) de esa misma procedencia en conjunto. El empleo de cada dato en este campo es asunto en el que la discusión tiene que ser siempre muy pormenorizada.

## BIBLIOGRAFÍA

(Incluimos aquí tanto la literatura específicamente relacionada con lo tratado en la precedente "Introducción" como aquella otra que es de importancia para todo el libro o para gran parte de él y cuya cita, por regla general, no repetiremos)

a. Gramática griega:

SCHWYZER, E.: *Griechische Grammatik*; Erster Band, Allgemeiner Teil, Lautlehre, Wortbildung, Flexion (1934–39), 3. Auflage, München 1953; Zweiter Band, Syntax und syntaktische Stilistik, mit A. Debrunner (1950), 3. Auflage, München 1966; Dritter Band, Register, v. D. J. Georgakas, 1953; Vierter Band, Stellenregister, v. S. u. Fr. Radt, 1971.

MEIER–BRÜGGER, M.: *Griechische Sprachwissenschaft*. Berlin/New York 1992 (Con bibliografía en detalle).

b. Léxico griego:

LIDDELL, H. G. – Scott, R.: A *Greek–English Lexicon*, With a Supplement, Oxford 1968.

CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris 1968–80.

c. Obras de consulta sobre la Antigüedad en general:

PAULY–WISSOWA: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, desde 1890.

*Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München 1975.

*The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1970.

d. Los textos de autores no filósofos que son de importancia para la historia de la filosofía (lo cual, al menos hasta mediados del siglo IV a. C., es el caso de prácticamente toda la literatura griega) se encuentran generalmente en una u otra (a menudo en varias) de las siguientes colecciones: Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France (con traducción francesa) y The Loeb Classical Library (con traducción inglesa). Ediciones fuera de esas colecciones, y que deben ser citadas, son: *Fragmenta Hesiodea*, ed. R. Merkelbach y M. L. West, 1967; *Poetae melici graeci*, ed. D. Page, 1962; *Poetarum lesbiorum fragmenta*, ed. E. Lobel y D. Page, 1955, 1963; *Líricos griegos, elegíacos y yambógrafos arcaicos*, ed. F. R. Adrados, 1957–59.

e. Obras sobre aspectos generales del pensamiento griego e historias generales de toda la filosofía griega o de la parte anterior a la Sofística:

BARNES, J.: *The Presocratic Philosophers*, London 1979, 1982. (Hay traducción castellana: *Los presocráticos*, Madrid 1992).

FRÄNKEL, H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München (2ª ed.) 1960.

El mismo: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München (2ª ed.) 1962 (Hay traducción castellana: *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica*, Madrid 1993).

GIGON, O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945, 2ª ed. Basel–Stuttgart 1968. (Hay traducción castellana: *Los orígenes de la filosofía griega*, Madrid 1971).

GUTHRIE, W. K. C.: A *History of Greek Philosophy*, Cambridge, desde 1962 (Hay traducción castellana: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, desde 1984).

HEINIMANN, F.: *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945, reimpr. Darmstadt 1987.

JAEGER, W.: *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 1933–1945. [Hay traducción castellana: Paideia: los ideales de la cultura griega, México 1957 (fecha de la primera edición en un solo volumen)].

El mismo: *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947. (Hay traducción castellana: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México 1952).

KIRK, G. S. – RAVEN, J. E.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1966. (Hay traducción castellana: *Los filósofos presocráticos*, Madrid 1970).

NILSSON, M. P.: *Geschichte der griechischen Religion*, 1941–1950; 2. Auflage, München 1955–1961.

SCHADEWALDT, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1978.

SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, 5. Auflage , Göttingen 1980.

ÜBERWEG, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. T. 1, Die Philosophie des Altertums*, 12. Auflage v. K. Prächter, 1926.

ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1845–52, reelab. por W. Nestle 1920.

f. Obras de especial interés filosófico sobre cuestiones de la Grecia antigua no específicamente incluibles en uno u otro de los restantes apartados:

DETIENNE, M.: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967.

El mismo: *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

El mismo: *L'invention de la mythologie*, Paris 1981.

DODDS, E. R.: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (Hay traducción castellana: *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1980).

KAHN, C. H.: *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht 1973.

REINHARDT, K.: *Sophokles*, 4. Aufl. Frankfurt a. M. 1976 (Hay traducción castellana: *Sófocles*, Barcelona 1991).

El mismo: *Aischylos als Regisseur und Theologe*, Bern 1949.

SCHADEWALDT, W.: *Von Homers Welt und Werk*, 4. Aufl. Stuttgart 1965.

El mismo: *Die Anfänge der Geschichtschreibung bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1982.

El mismo: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt a. M. 1989.

El mismo: *Die griechische Tragödie*, Frankfurt a. M. 1991.

g. Digamos ya que los fragmentos y noticias de los pensadores anteriores a Platón están recopilados en:

DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1903 y ediciones posteriores; la 5ª edición (1934–37), que sirve de base para las ediciones posteriores, está a cargo de W. Kranz, quien introduce cambios de cierta importancia. El modo habitual de mencionar los fragmentos ("B ...") y las noticias ("A ...") remite a esta obra en sus ediciones más recientes.

El mismo: *Doxographi Graeci*, Berlin 1879, 2ª ed. 1929.

# II Los milesios

Tales, Anaximandro y Anaxímenes (citados de más viejo a más joven), los tres de Mileto, cubren un tramo cronológico que va desde los años veinte del siglo VII hasta los mismos años del VI. Sólo a los dos últimos se atribuyen escritos; el género de tales escritos es lo que, según hemos dicho en I, se autodesigna como *historía*, en jónico *historíe*.

No podemos estar seguros de que entre los milesios se haya empleado de modo marcado la palabra *arkhé*; no está en ningún fragmento, pero alguno de nuestros informantes helenísticos nos dice que precisamente habría sido Anaximandro el primero en emplearla con el carácter que ahora por nuestra parte vamos a tratar de describir. Por el significado léxico de la palabra, la *arkhé* es a la vez e inseparablemente el comienzo, lo primero y lo que rige, digamos: lo que de antemano, en cada caso ya, rige. Hayan empleado o no la palabra unos u otros de los milesios, en todo caso lo que hay en ellos designable como la cuestión de la *arkhé* es ni más ni menos que la pretensión (ya aludida por nosotros en I) de mencionar lo que siempre ya está, el juego que siempre ya se está jugando, aquel juego en el cual —y sólo en él— cada cosa es lo que es, lo "mismo" que queremos mencionar cuando decimos que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, que el cielo es cielo por lo mismo que la tierra es tierra, la noche noche por lo mismo que el día día, etc..

Las noticias son unánimes en decirnos que Tales, aun seguramente sin emplear la palabra *arkhé*, habría caracterizado la *arkhé* como "el agua". Lo verdaderamente importante es qué quiere decir aquí "agua"; una palabra griega que signifique "agua" en ningún caso puede significar cosa alguna que sea superponible, ni extensionalmente ni menos aún en cualquier otro

sentido, con lo que es para un moderno el agua. Aristóteles, refiriéndose a Tales, nos da una pista al remitirnos a la humedad y a la relación de ella con germinación y crecimiento. De hecho, cualquier lector atento de textos griegos de época arcaica o clásica, anteriores o posteriores a Tales, se encontrará frecuentemente con el empleo del continuo semántico "nacer, crecer, brotar, surgir, llegar a ser" para decir ese tener lugar en el que esto tiene lugar como esto por lo mismo que aquello tiene lugar como aquello, digamos: el crecer como el abrirse o separarse en el que —y sólo en él— cada una de las partes es lo que es.

Se atribuye también a Tales el haber dicho que "todo está lleno de dioses", un decir que, por lo demás, puede encontrarse en muy diversos lugares y formulado de múltiples maneras a lo largo y lo ancho de la literatura griega (arcaica y clásica). El "dios" es el carácter de lo inquietante, lo desarraigante, lo que no se deja remitir a un modelo explicativo, lo que no se deja nivelar ni trivializar; que todo está lleno de dioses quiere decir que nada es trivial, que cada cosa es consistente ella misma, no reductible a uniformidad alguna, por lo tanto inquietante, fascinante y terrible. Y este carácter de cada cosa no es sino que cada cosa alberga en sí la totalidad de aquel juego que siempre ya se está jugando; que, en efecto, la alberga, quedó indicado en I cuando expusimos en qué el decir del maestro en decir tiene su maestría; que ese albergar constituya el carácter de lo inquietante, terrible, etc., se entenderá mejor si lo ponemos en contacto con lo que a continuación diremos de Anaximandro.

Anaximandro, según las noticias, habría caracterizado la *arkhé* como *tò ápeiron*; esta última palabra puede ser textualmente de Anaximandro y cabe traducirla por "la ausencia de límite" si y sólo si somos capaces de no olvidar ni por un momento que en griego "límite" es "ser" y "ausencia de límite" es "no ser"; límite es figura, configuración, por lo tanto ser algo. Que la *arkhé* es la ausencia de límite quiere decir que su condición de *arkhé* consiste en su escaparse, en su substraerse; escapándose ello mismo, deja ser cada cosa, deja que cada cosa tenga lugar. Esto resulta aclarado por un fragmento (B 1) que a continuación parafraseamos y brevemente comentamos:

El fragmento es transmitido por la misma fuente unas líneas más abajo que las palabras que ya hemos comentado (*arkhé* y *tò ápeiron*), y empieza diciendo que, hacia allí de donde las cosas tienen origen, hacia allí tiene lugar también para las cosas el perecer ... hasta aquí seguimos sin poder asegurar que el texto sea literalmente de Anaximandro; lo es, en cambio, el complemento que inmediatamente sigue: "según *tò khreón*"; dejamos para el final traducir o parafrasear *tò khreón*, y vemos qué dice la frase siguiente; sigue siendo textual, y, ligada por un "pues" o "en efecto" a lo anterior,

dice, por una parte, que las cosas dan *díke* y que la dan a partir de lo contrario de la *díke*, esto es, a partir de la *adikía*, y dice, por otra parte, que las cosas "dan pago unas a otras". Veamos, en primer lugar, lo primero: ¿qué quiere decir que dan *díke* a partir de la *adikía*?. La palabra *díke* significa el ensamble y la trabazón; *adikía*, por el contrario, es el desquiciamiento y el predominio. La *díke* es lo que en I hemos descrito como el que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, es el "lo mismo" que ahora acabamos de mencionar nuevamente; cada cosa tiene lugar en una unilateralidad, es esto "y no" aquello otro, esto "frente a" aquello otro, su ser es unilateralidad, predominio, *adikía*, pero, a la vez, esto sólo es por lo mismo que lo otro es, y, por lo tanto, su ser consiste en, desde esa unilateralidad, renunciar a ella, "dar *díke* desde la *adikía*". En la misma dirección va el que las cosas dan "pago" (esto es: estimación, aprecio, reconocimiento) "unas a otras". Las palabras "según el orden del tiempo", que siguen en la noticia, seguramente no son de Anaximandro. Veamos ahora en qué sentido todo esto ocurre "según *tò khreón*". La expresión *tò khreón* es una de las que substituyen a un primitivo nombre, *khré*, que en el griego histórico ya no se siente como nombre porque su uso ha quedado reducido a un tipo muy determinado de expresiones en el que actúa como predicado con el sentido de "se requiere (que)" o "es preciso (que)"; algunas expresiones de la misma familia (con parentesco sincrónicamente visible, no meramente etimológico) nos ayudan a profundizar algo en el significado; aquí nos limitaremos a recordar que las diversas cosas significadas por el verbo *krêsthai* tienen en común la noción de "servirse de", "emplear"; en griego, el "servirse de" no es consumir, sino dejar ser, reconocer; lo hemos dicho ya en I a propósito de dónde el zapato es zapato y la tiza tiza; la obra de arte (pero en griego no hay un campo específico de lo "estético", sino que "bella" es la cosa en cuanto que es lo que es) no consume los materiales, sino que los descubre. Todo ello en definitiva tiene su base en que ni el *légein* mencionado en I ni el *khrêsthai* ahora alegado son entendidos como la operación de un sujeto (llámese "hombre" o como se llame); el hombre (y, de otra manera, el dios) sólo *légei* o *khrêtai* en cuanto que pertenece de una manera esencial a (en I decíamos: está de un lado a otro en) aquel "lo mismo" que ahora, unas líneas más arriba, hemos recordado; no se trata de que sea un decir o emplear "otro que" el "humano", sino de que el mismo decir o emplear "humano", si es logrado, si es verdad, si es maestría y destreza, no es "humano" en el sentido de que no es la operación de un sujeto.

Dicho sea de nuevo con las ya mencionadas cautelas sobre el empleo de la palabra *arkhé*, Anaxímenes habría caracterizado la *arkhé* como "el aire". También aquí hemos de recalcar que no tiene por qué haber coincidencia,

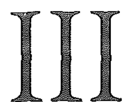
ni extensional ni menos aún de algún otro tipo, con lo que un moderno llama "aire". Tanto más cuanto que la palabra atribuida a Anaxímenes para "aire" es *aér*, que significa el aire con tendencia a referirse a la bruma, no precisamente a lo diáfano mismo. En coincidencia con esto, se atribuye a Anaxímenes el que el carácter de *arkhé* del aire esté vinculado a un movimiento y contraposición inherente al aire mismo, a saber: el de "condensación" y "enrarecimiento"; se nos dice que, del aire, enrarecimiento sería el ser del fuego, condensación el del agua, del agua el de la tierra, de la tierra el de la piedra. Por otra parte, Anaxímenes es el primero de los autores a tratar aquí en el que encontramos documentada la identidad entre la *arkhé* a secas y lo que, antes de establecerse tal identidad, tenderíamos a designar como la *arkhé* específica del hombre; y también pudiera ser el primero en el que ésta última aparece designada como "el alma" (*psukhé*), si las palabras que nuestros informantes nos transmiten como textuales lo son en efecto; pues en tal caso Anaxímenes habría declarado solidario el hecho de que "nuestra alma, siendo aire, nos rige" con el que la *arkhé* sea el aire. A propósito del "alma" habremos de hacer un inciso dentro del capítulo siguiente.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Diels-Kranz (*Die Fragmente ...*), Barnes, Fränkel (*Wege und Formen ...*), Gigon, Guthrie, Kirk-Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie ...*). Además:

HEIDEGGER, M.: *Der Spruch des Anaximander* (1946), en *Holzwege* (1935-1946), Gesamtausgabe tomo 5, Frankfurt a. M. 1977.

KAHN, C. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.



# Pitágoras

## III.1. CONSIDERACIÓN PREVIA

La inclusión de Pitágoras en este punto y momento de la exposición es problemática, pues, si bien Pitágoras mismo, en la cronología y seguramente también en lo demás, tiene aquí y ahora su sitio, lo cierto es que las noticias de que disponemos difícilmente permiten destacar la figura de un pensador del siglo VI diferenciándola de un amplio movimiento, floreciente en los siglos V y IV y muchos de cuyos contenidos en ningún modo podrían pertenecer al VI, mientras que otros cambiarían de significado si hubiesen de atribuirse a dicho siglo. Nuestra opción por situar pese a todo este capítulo aquí pretende obligarnos a mantener la guardia en este punto; Pitágoras es alguien cuya vida, de unos setenta años, termina aproximadamente a una con el siglo. Al igual que los pensadores hasta ahora específicamente tratados, es jonio, si bien lo es concretamente de Samo, de donde, según las noticias, no se fue hasta los cuarenta años; desde entonces su actividad tuvo lugar en la Grecia del sur de Italia. No se le atribuyen escritos.

A Pitágoras "mismo" se atribuye por de pronto haber enseñado algo así como que el alma es "inmortal" y es lo verdadero del hombre, incluso que el alma pasa de un "cuerpo" a otro y quizá que esto ocurre mientras el alma no haya logrado, en el camino de la purificación, dejar atrás la prisión que es el "cuerpo". El conjunto de las noticias hace bastante difícil, al menos en lo que concierne a la "inmortalidad" y al tránsito de un "cuerpo" a otro, dudar de que Pitágoras enseñó algo que a primera vista (o quizá habría que decir: leído desde el Helenismo) resulta ser eso que hemos dicho. Por otra parte, es indudable que las categorías que se requieren para pensar eso no

son las que funcionan en griego; recuérdese —y no estamos sino empezando— la alusión que hicimos en I a la no suposición del ámbito u horizonte que siempre sigue hacia uno y otro lado, o la identificación de "ser" con "límite" en II. De nada sirve atribuir a ciertos modelos un "origen no griego", porque la cuestión no es genética, sino estructural; en Grecia y en cualquier parte, todo viene en último término "de fuera", y conocer las cosas no es saber de dónde vienen, sino saber qué son una vez dentro. Así que no tendremos más remedio que preguntarnos qué cosa que pudiera haberse pensado en Grecia en el siglo VI puede, leída desde el Helenismo, aparecer como la tesis de la inmortalidad del alma y/o del paso del alma de un cuerpo a otro.

## III.2. DISCUSIÓN SOBRE EL ALMA

En los primeros versos de la "Ilíada" se dice que el acontecimiento que se va a cantar

> "envió al Hades muchas fornidas almas de héroes, mientras que a ellos mismos los hizo pasto para los perros y festín en el que cada una de las aves de rapiña tuvo su parte" (A 3–5. Otra lectura daría "pasto para los perros y para todas las aves de rapiña", diferencia que no afecta a lo que aquí diremos).

Obsérvese, en primer lugar, cómo lo que se contrapone a "las almas" no es sino "ellos mismos"; ciertamente no podría ser "los cuerpos", aunque sólo fuese porque en Homero la palabra "cuerpo" (*sôma*) sólo se emplea para referirse al cadáver, mientras que, si se quisiese designar el cuerpo viviente, habría que recurrir, por ejemplo, a un plural–colectivo que significase "los miembros" o a alguna otra solución no menos sorprendente; pero aquí ese problema ni se plantea, porque no se trata de los "cuerpos", sino de "ellos mismos", los hombres. Las almas de ellos no son ellos mismos, son precisamente, en este contexto, lo otro que ellos mismos; las almas son lo que va al Hades; y ellos mismos no van al Hades, sino que son "pasto de los perros etc.". Por otra parte, cada alma tiene las características o rasgos distintivos de aquél de quien es alma, como lo ilustra en este caso el que las almas sean nada menos que "fornidas". El alma (*psukhé*) es lo que va al Hades; por lo tanto, qué sea el alma y qué sea el Hades son dos maneras de plantear la misma cuestión. La palabra "Hades" (*háides* con variantes) fue oída a menudo por los propios griegos antiguos (sin que ello sea etimología verdadera) como *a–idés*, es decir: invisible; el Hades es el estatuto de no–presencia; el alma es, pues, el peculiar modo de presencia que consiste en la no–presencia, es la presencia, la figura, de quien definitivamente no está presente; por

eso tiene todas las características de él (es "fornida", etc.). Pues bien, ¿por qué este modo de presencia (el consistente en la definitiva no–presencia) adquiere una relevancia especial y como de *arkhé*?. Respuesta: porque sólo cuando alguien ha abandonado definitivamente la presencia, sólo entonces, es presente, sólo entonces tiene en efecto una figura; es la muerte lo que constituye la figura, la presencia. Nos lo explica muy bien Heródoto (I, 29–33) cuando hace que Solón afirme no saber si Creso es un hombre dichoso; Solón alega que para Creso aún no ha tenido lugar "el final de todo asunto y negocio". No es casualidad el que en ese mismo pasaje, en un momento en que ya sí se contrapone de alguna manera "cuerpo" a "alma", Heródoto ponga en boca de su personaje Solón el ocasional uso de la expresión "cuerpo de hombre" para designar aquello que tiene en mayor o menor medida y por más o menos tiempo todas o algunas de aquellas cosas que pueden constatarse en alguien sin esperar a que haya muerto. De todo ello viene el que el Solón de Heródoto en su diálogo con Creso se vea llevado por su propia coherencia a decir que para el hombre "haber muerto" es "mejor". No hay en Heródoto (ni en Solón, ni en Solón visto por Heródoto) ni sombra de "pitagorismo" en el posterior sentido convencional del término. Lo que hay es un intento de llevar a palabra algo que es un cierto fondo común de la Grecia arcaica y clásica y con lo que ya nos hemos encontrado, por ejemplo, a propósito de Anaximandro: puesto que ser es límite, porque presencia es figura y, por lo tanto, límite, en definitiva ser sólo tiene lugar en no–ser; el límite es lo que hace ser; sólo se es de verdad cuando se ha dejado de ser. No cabe suponer que Píndaro, maestro en poéticos llamamientos (por otra parte constantes en toda la poesía griega arcaica y clásica) a evitar la insolencia de pretender una vida no mortal, sufra un acceso de "pitagorismo" cuando en su segundo epinicio olímpico se sirve de un modelo próximo al que empleará Heródoto e incluso mucho más rico en la mención del "haber muerto"; refiere, en efecto, primero los elementos de dicha que pueden constatarse en quien no ha muerto, para a continuación ponerlos todos bajo una condición: que se "sepa" del "otro lado", "bajo tierra", otro con respecto al "reino de Zeus", el cual es el reino del ser; quienes son capaces de sostener esta dualidad, este consistir el ser en el no–ser, en el poema quienes "han tenido el coraje de, habiendo permanecido hasta tres veces a uno y otro lado, mantener el alma por completo aparte de aquello en lo que hay *adikía*", ésos "han cumplido el camino de Zeus" y han llegado hasta los dominios de Crono, "el esposo de Rea, la que tiene el más alto trono de todo". Zeus reina en cuanto que mantiene expulsado a su padre Crono, a quien con la ayuda de Rea logró someter.

## III.3. OTRAS CUESTIONES

El apartado III.2 pretende sugerir que las "doctrinas pitagóricas", incluso aquellas cuyos componentes materiales es probable que remonten a Pitágoras mismo, pudieron, en cuanto al carácter que tienen, originarse en la ulterior fijación tética de lo que en inicio no fueron sino recursos (cuyo tenor literal o exacta materialidad, por razones obvias, no podemos conocer) para el intento que desde I venimos tratando de caracterizar, el de decir lo que siempre ya está, decir el juego que siempre ya se está jugando, etc.. Según esto, Pitágoras sería un pensador en el mismo sentido en que lo son los milesios y Heráclito, y habría sido la continuidad de su recepción, con la consiguiente conservación y transmisión, lo que habría ido generando no sólo el carácter de tesis y doctrina, sino también el de secta.

Aparte de lo referente al alma, la otra pieza clave de los testimonios es que Pitágoras habría caracterizado la *arkhé* como *ho arithmós*, esto es, que el número o los números sería lo que siempre y en todo ya está, el juego que siempre y en todo se está ya jugando. En este caso la atribución a Pitágoras mismo es menos fuerte documentalmente que en el caso de la doctrina del alma, pero, de todos modos, algo hubo de tener que ver Pitágoras en esto. De ello nos ocuparemos a continuación.

Empecemos por decir que, cuando se trata aquí (y esto vale incluso para el pitagorismo de los siglos V–IV, además de, por supuesto, para Pitágoras) de los números, no se trata en modo alguno de lo cuantitativo. Los números pitagóricos son cualidad, no cantidad, porque no son en manera alguna cortes en un continuo en el que, en principio, cualquier corte sería igualmente legítimo que cualquier otro; así, por de pronto, "dos" no es la cantidad 2 o 2'0 o 2'00 etc. (según hasta qué cifra decimal hayamos apurado la medición o el cálculo); ni siquiera es 2 como relación específicamente entre cantidades; "dos" es la dualidad o la alteridad. Trataremos de emplear como ilustración de esto la propia exposición de algunos detalles de la posición pitagórica.

A Pitágoras mismo se atribuye el haber identificado con relaciones numéricas los intervalos musicalmente relevantes; así, lo que nosotros llamamos una octava sería la relación 1/2, lo que llamamos una quinta sería 2/3 y lo que llamamos una cuarta 3/4. Digamos que la relevancia musical de los intervalos se refiere aquí a la emisión sucesiva de las notas, ya que la música griega funciona en principio monofónicamente, no por acordes; y también que, si en efecto Pitágoras mismo hizo esta observación, el modo en que más fácilmente pudo hacerla fue emplear una única cuerda uniforme, siempre con la misma tensión, pero tomando tramos diferentes de lon-

gitud: a mitad de longitud, suena una octava más agudo, etc.. Pues bien, Pitágoras no considera en absoluto que cualquier yuxtaposición de tonos sea musicalmente relevante, es decir, no piensa en la serie de los posibles tonos como en un continuo; por lo tanto, tampoco está pensando en un continuo de los números. La percepción del sonido por Pitágoras es musical, no "física" en el sentido moderno de esta palabra; así, pues, donde hemos dicho "sea musicalmente relevante", podríamos haber dicho simplemente "sea algo" o, sin más, "sea".

Pitagórica es también, aunque en este caso no podemos decir nada acerca de una relación de hecho de Pitágoras con ello, la pretensión de encontrar para las figuras y movimientos de los cuerpos celestes una identidad numérica del mismo tipo que la que acaba de mencionarse para lo musical; precisamente una del mismo tipo, es decir: no se trata en absoluto de expresar en términos numéricos en principio cualesquiera, como cortes en un continuo, las figuras y movimientos de los astros.

De aquí en adelante ya de nada en concreto podemos asegurar que se remonte a Pitágoras, pero vale la pena emplear algunos de los elementos transmitidos como pertenecientes al pitagorismo de época clásica para intentar profundizar algo más en eso que hemos llamado el carácter cualitativo del número.

Los pitagóricos no consideran casual el que hayan sido precisamente 1, 2, 3 y 4 los números que hayan aparecido en la interpretación pitagórica de los intervalos musicales. Los números —decíamos— no son cortes en un continuo, no son cantidad, por lo tanto no son lo que nosotros llamaríamos "cualesquiera" números; e ilustrábamos esto indicando que "dos" es la alteridad; puesto que es la alteridad, o sea, la distancia, es la "línea", pues, de acuerdo con la no suposición del continuo que seguiría siempre hacia uno y otro lado (cf. I), ni los pitagóricos ni ningún otro griego arcaico o clásico entenderían por "línea" (*grammé*) ni la línea que sigue indefinidamente ni tampoco el "segmento", que es una delimitación advenida sobre la base de eso que indefinidamente sigue; la "línea" griega es la distancia como lo primario. Eso es "dos", mientras que "tres" constituye el cierre (tres puntos cierran una figura), pero sólo "cuatro" da lugar a un "sólido". La representación conjunta de los cuatro números en una disposición enteramente armónica es la *tetraktús*: diez puntos dispuestos en triángulo equilátero con un punto en cada vértice, dos más (aparte de los vértices) en cada lado, todos a la misma distancia unos de otros, y uno más en el centro del triángulo; de este modo, todas las series de líneas paralelas de puntos dan la secuencia 1–2–3–4, todos los puntos están a la misma distancia unos de otros y todos los triángulos son equiláteros.

El que "dos" sea la alteridad y "tres" el cierre pone en marcha la identificación de "impar"/"par" con "límite"/"ausencia de límite", donde, como en general en la Grecia arcaica y clásica (lo vamos viendo en cada capítulo y así seguirá ocurriendo), límite es ser y ausencia de límite es no–ser. El "uno" no se considera a este respecto ni como par ni como impar, sino como la contraposición misma, como el remitir de un lado a otro de ella.

La contraposición de "límite" y "ausencia de límite" es la que en III.2 mencionábamos cuando, empleando adrede fuentes no pitagóricas, recordábamos cómo al "reino de Zeus", que es el reino del ser, le es inherente tener un "otro lado", etc.. La contraposición es formulada por los pitagóricos no sólo como límite frente a ausencia de límite e impar frente a par, sino con otras denominaciones; las noticias nos han transmitido, además de las dos fórmulas ya citadas, también: unidad frente a multitud, derecho frente a izquierdo, macho frente a hembra, quietud frente a movimiento, recto frente a curvo, luz frente a oscuridad, bien frente a mal, cuadrado frente a oblongo (esto último asociado a que la escuadra constituida por puntos a distancia igual unos de otros según dos direcciones perpendiculares, cada una de ellas en un solo sentido, sólo puede tener los dos brazos iguales si el número de puntos es impar).

## BIBLIOGRAFÍA

Obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Gigon, Guthrie, Kirk–Raven, Nilsson, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...). Además:

BECKER, O.: *Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen 1957.

El mismo (ed.): *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, Darmstadt 1965.

BURKERT, W.: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.

# IV Jenófanes

En algún momento de I, la consideración de lo que ocurre con la palabra *épos* nos había llevado a hablar de algo así como el decir excelente, aquel en el que el carácter de decir es relevante, el decir del maestro en decir; para aquello que para los griegos aparece en primer término como este decir del experto en decir queda reservado el uso marcado de la palabra *épos*; el decir en cuestión es, tal como los griegos mismos lo veían, el punto de partida de una historia a la que pertenecen también la elegía, el yambo, la monodia, el canto coral; algo más tardíamente se establecen designaciones de carácter general para englobar todo eso, designaciones, pues, del tipo "poesía", con lo que el *épos* mismo, la elegía, el yambo, etc. quedan convertidos en otros tantos "géneros poéticos". Esbozábamos entonces, en I, lo que constituye la excelencia de ese decir excelente y cómo precisamente a partir de tal relevancia surgía la tentación de eso que ya hemos empezado a llamar filosofía; y señalábamos por de pronto, para el desarrollo de esa tentación, dos salidas en lo que se refiere a la relación con el estatuto poético; mientras que Parménides —decíamos— fuerza el *épos*, otros establecen algo así como una nueva maestría en el decir a la que llaman *historíe*. Los pensadores de los que hasta ahora nos hemos ocupado están en la segunda de estas dos vías. Jenófanes no está en ninguna de las dos. Es cierto que compone en una de las formas o géneros ya largamente tradicionales, lo cual parecería acercarlo a lo que hemos dicho de Parménides, con la salvedad de que ahora el género (metro, etc.) no es el *épos*, sino fundamentalmente la elegía; pero de Jenófanes ni siquiera cabe decir que "fuerce" nada; es un poeta elegíaco a todos los efectos, si bien compuso también en algunas otras formas, en particular en la de lo que se llama *sílloi*, que for-

malmente son hexámetros mezclados con algunos yambos. Es razonable mantener la duda de si Jenófanes habría sido diferenciado de otros poetas con su inclusión en la filosofía de no haber sido por razones de no mayor consistencia que aquellas por las que en la Antigüedad se hizo de él el "maestro" de Parménides, cosa que no se sostiene, y también la de si no fue una posterior asociación de este tipo lo que motivó que algunos de los fragmentos de Jenófanes fuesen agrupados como pertenecientes a un presunto poema específicamente filosófico "Acerca de la naturaleza", el cual probablemente nunca existió (los fragmentos en cuestión pertenecen con toda probabilidad a los *sílloi*). Sea ello como fuere, Jenófanes vivió desde la primera mitad del siglo VI hasta bien entrado el V; era de Colofón, en Jonia, y parece que abandonó su tierra en edad joven y que vivió bastante tiempo en la Grecia del sur de Italia y/o de Sicilia.

Ya en I manifestamos que es un anacronismo hablar de "el mito" con referencia a la Grecia arcaica y/o clásica, porque "el mito" es el resultado de la unificación y organización, helenística, no anterior, de contenidos que el compilador encuentra en uno u otro documento de aquel decir relevante, decir del maestro en decir, etc. (después de todo lo expuesto, podemos decir: en uno u otro poema de la poesía griega). Si es un anacronismo hablar de "el mito", entonces también lo es hablar de "crítica del mito". En el caso de cada poeta del que nos consta que trabaja sobre cierto material ya dado, siempre podemos constatar que modifica ese material, podemos incluso rastrear una dirección global de esa modificación, e incluso podemos aventurarnos a decir algo sobre por qué en general el poeta no puede dejar el material como está; si en el caso de Jenófanes a eso se le llama "crítica del mito", es porque de antemano no solamente se ha encasillado a Jenófanes en el apartado "filosofía", sino que además se ha dado a este encasillamiento el anacrónico valor de la contraposición de algo frente a "el mito". Decimos, pues, que lo que hay en Jenófanes y que se interpreta a menudo como "crítica del mito" no es sino aquello que impide al poeta dejar los materiales tal como los encuentra. Veámoslo con algo más de detalle.

Comentando la fórmula "Todo está lleno de dioses", dijimos (en II) que ella quiere decir que nada es trivial, que cada cosa es consistente en ella misma, no reductible a uniformidad alguna, por lo tanto inquietante, fascinante y terrible; y añadimos que este carácter de cada cosa no es sino el que cada cosa alberga en sí la totalidad de aquel juego que siempre ya se está jugando; esta consideración nos sirvió para conectar con lo anteriormente dicho (ya en I) en el sentido de que el decir del maestro en decir tiene su maestría en que él dice cada cosa de manera tal que en ese decir

suena la entera dimensión del juego; en otras palabras: el maestro en decir, al que por abreviar estamos llamando "el poeta", es el que dice las cosas haciendo sonar lo inquietante, lo desarraigante que constituye el ser de cada cosa; por ello el poeta sólo dice rompiendo en cada momento con la trivialidad en la que el decir siempre ya y siempre de nuevo ha caído, y por eso nunca deja los contenidos tal como trivialmente los encuentra; el que todo esté lleno de dioses ha caído siempre ya en la trivialidad de la yuxtaposición de este dios y aquel dios y aquel otro dios, en la cual, precisamente porque es trivialidad, se ha perdido lo divino mismo; hace falta siempre de nuevo que alguien diga cada cosa de la manera no trivial. Jenófanes no sólo hace esto, sino que alguna vez, de pasada, incluso lo dice, esto es, pretende decir el sentido de su propio decir, como hemos visto que ocurría sólo como mención huidiza en Homero, de manera ya más amplia en Hesíodo, etc.; vimos, ciertamente, que en este elemento, en esta tentación del poeta, tenía su punto de partida el camino de la filosofía. Jenófanes efectúa esa mención cuando dice una u otra de esas tres o cuatro cosas que, junto con algunas otras, han dado lugar a que se reuniesen algunos fragmentos bajo la hipótesis de un presunto poema específicamente filosófico que seguramente nunca existió. Así cuando dice que "el dios" es "uno" y que no anda ahora por aquí, luego por allá, sino que permanece siempre en lo mismo. Está fuera de lugar interpretar esto como "monoteísmo" cuando el propio Jenófanes dice constantemente "los dioses"; lo que ocurre es que "el dios" en las aludidas fórmulas es una manera de remitir al propio "todo está lleno de dioses" o "en todas partes hay dioses", es decir, a eso que, estando siempre ya, constituye la irreductibilidad, el carácter inquietante, de cada cosa; eso es el "entre" mismo por el que los dioses son dioses y los hombres hombres, por eso es no meramente el mayor de los dioses, sino "el mayor entre los dioses y los hombres" (B 23); que el dios es en cada caso lo desarraigante, lo extraño, se expresa como repudio de la pintura trivial de los dioses y el contar historias acerca de ellos, pero no para propugnar algún otro tipo de representación, sino para mantener y en cada caso recuperar lo inquietante y desarraigante; que el dios es en este sentido el discernimiento, la ruptura por la que esto es esto y aquello es aquello, se expresa diciendo que "todo él" percibe y "todo él" ve y "todo él" oye (B 24).

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Fränkel (ambas), Gigon, Guthrie, Jaeger (*The Theology* ..., traducción castellana: La teología ...), Kirk–Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...). Además:

REINHARDT, K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, 4ª ed. Frankfurt a. M. 1985.

UNTERSTEINER, M.: *Senofane, testimonianze e frammenti*, Firenze 1956.

# V Heráclito

El "florecimiento" de Heráclito pudiera coincidir con el tránsito del siglo VI al V; en todo caso vive por esa época. Heráclito es también de Jonia, concretamente de Éfeso. Su texto, del que nos han llegado numerosos fragmentos breves, está en prosa jónica, pero entretanto la tradición de la *historíe* ha tomado rumbos que impiden considerar a Heráclito como incluido dentro de ella. El representante de la *historíe* contemporáneo de Heráclito es Hecateo de Mileto, que es uno de aquéllos a quienes Heráclito (B 40) acusa de quedarse en el "saber muchas cosas", digamos: de haber perdido el sentido de la unicidad de aquello de lo que se trata y no ser capaces de la ruptura con el saber de esto y aquello y lo otro; independientemente de si el juicio de Heráclito sobre Hecateo es o no justo (Heráclito lo hace extensivo a Hesíodo, Pitágoras y Jenófanes), en todo caso el reproche mismo presupone que la mencionada ruptura es de alguna manera una pretensión común.

Heráclito y Parménides son contemporáneos y trabajan independientemente el uno del otro. La cuestión de si alguno de ellos tuvo noticia del otro, o incluso de si en tal o cual palabra hay una "alusión" del uno al otro, como mera cuestión de hecho, ni puede resolverse ni tiene mayor interés. La interpretación debe proceder sin suposición alguna de este tipo.

Desde las primeras páginas de nuestra exposición hemos venido registrando y caracterizando el intento de decir de alguna manera aquello que en cada caso ya tiene lugar, aquello en lo que consiste el que esto sea (es decir: el que sea precisamente esto y no aquello) en cuanto aquello en lo que consiste el que aquello sea (es decir: el que sea precisamente aquello y no esto); el "lo mismo" de que el día es (es decir: es día) por lo mismo que

la noche es (es decir: es noche), el invierno invierno por lo mismo que el verano verano, los dioses dioses por lo mismo que los hombres hombres, el cielo cielo por lo mismo que la tierra tierra; es esencial el que lo que hay entre estos términos no es oposición lógica, esto es, no se trata de que la definición de lo uno sea por exclusión la definición de lo otro; en lo que se piensa es más bien en que lo uno acontece sólo como la ruptura de y con lo otro, de modo que sólo en la ruptura acontece lo uno y acontece lo otro. Recuérdese al respecto lo que se decía en II acerca del continuo semántico "nacer, crecer, brotar, surgir, llegar a ser", del crecer como el abrirse o separarse en el que —y sólo en él— cada una de las partes es lo que es; lo que de esta manera se menciona es lo que ahora acabamos de llamar "la ruptura". Para el presente momento de la exposición es adecuado alegar el hecho de que a las nociones hasta aquí empleadas para designar el mencionado continuo semántico, "nacer", "crecer", etc., puede añadirse, con pleno apoyo en el uso de las palabras en griego antiguo (arcaico y clásico), la noción de presencia, aparecer o comparecer, entendida de modo tal que por de pronto manifiesta la insostenibilidad de la contraposición que nuestro hablar trivial asume entre "parecer" y "ser"; ello en un sentido que podemos ilustrar del siguiente modo: cuando decimos que algo "parece" A y, sin embargo, no "es" A, lo que en verdad significamos no es que "parece–pero–no–es", sino que parece mientras no deja de parecer, a saber, mientras no se mira con el suficiente cuidado o no se ha observado suficientemente o no se han adoptado las medidas adecuadas; si no ¿qué sentido tendría decir que no "es"?; por lo tanto, en definitiva, tampoco "parece", y no se distingue entre "parecer" y "ser", sino entre un parecer que en último término tampoco es parecer y el parecer que sí lo es, siendo este último el "ser"; no quiere esto decir que la distinción de "parecer" y "ser" quede simplemente privada de sentido; sí quiere decir que el sentido que tenga no podrá ser aquel con el que funciona en nuestro lenguaje pragmático, porque ese no se sostiene, aunque pragmáticamente funcione; y, por lo tanto, también que, de entrada, estamos obligados a pensar un parecer, aparecer, comparecer o presencia que no está en modo alguno condicionado ni marcado por la contraposición que nuestro lenguaje ordinario establece entre "parecer" y "ser". Tal aparecer o presencia es lo que añadimos ahora a la definición del continuo semántico antes aludido, el cual queda ahora, pues, definido como "presencia, aparecer, surgir, brotar, crecer, nacer, llegar a ser". Tal como ahora queda, este continuo constituye el significado de cierta palabra que no es término alguno de Heráclito, sino una palabra de la lengua común; es *phúsis*; se trata del nombre con el que se designa aquello que de manera no nominal, sino verbal, se designa por el verbo *phúein* o

*phúesthai*; el verbo significa en efecto el brotar, crecer, nacer, etc., y junto con ello el nombre *phúsis* significa también la presencia, el aspecto, de donde también la figura, la configuración. En suma: presencia, aspecto, figura, configuración, como inseparable de crecimiento, brotar, romper; aparecer como salir a la luz y, por lo tanto, como romper, brotar, surgir. Esta noción es aplicable a (es decir: la palabra *phúsis* puede designar la *phúsis* de) cualquier tipo de ente o cosa, no contiene ninguna particular referencia a aquellas cosas de las que en sentido trivial decimos que "brotan" o "crecen", sino que las diferencias al respecto entre unas y otras cosas afectan en bloque a todo el continuo semántico en cuestión, es decir: si no cualquier cosa "brota" o "crece" en el mismo sentido que cualquier otra, es que tampoco cualquier cosa "aparece" o tiene una "presencia" en el mismo sentido que cualquier otra; el "aparecer" o "tener lugar" de Afrodita no lo es en el mismo sentido que el de un zapato y ninguno de los dos lo es en el mismo sentido que el de una planta.

La palabra en cuestión, pues, es empleada por Heráclito como palabra de la lengua común; Heráclito no le da significado nuevo; lo que sí hay de nuevo es que Heráclito se sirve de esa palabra (esto es, del significado que ella tiene ya en la lengua común) para efectuar una mención totalmente inusual, no sólo inusual de hecho, sino insolente, desmesurada, porque es la pretensión de decir aquello que en cada caso ya tiene lugar y que, por lo tanto, en cada caso ya ha quedado atrás. Ni siquiera tiene que ocurrir que el empleo de la palabra *phúsis* por Heráclito tenga este carácter en todos los casos en que la palabra aparece; Heráclito podía también emplear esa palabra como cualquier griego. Ahora bien, allí donde Heráclito se sirve de la palabra *phúsis* en el citado uso "marcado" o "desmesurado" o "insolente", ello comporta una modificación que no está vinculada a cambio alguno de significado de la palabra, sino que se desprende evidentemente de todo lo que en este y anteriores capítulos hemos dicho sobre la peculiaridad, la desmesura o insolencia, de ese uso; si en el uso normal, de la lengua común, *phúsis* es en cada caso la *phúsis* de esto o la de aquello, en el uso marcado a que nos estamos refiriendo, sin dejar de ser la *phúsis* de esto y/o la de aquello y/o la de lo de más allá, es a la vez pura y simplemente "la" *phúsis*, digamos: una para todo. Recúerdese todo lo dicho, también en este y anteriores capítulos, acerca de que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, etc.; todas las precisiones aportadas son relevantes ahora y no parece necesario que las repitamos.

Operación similar a la que acabamos de describir a propósito de *phúsis* es la que Heráclito efectúa con la palabra *lógos*. También aquí se trata de una palabra de la lengua común; esa palabra significa el "decir" y es (de

manera sincrónicamente viva en la lengua) la designación nominal de lo que verbalmente se designa con *légein* o *légesthai*, verbo que tiene el significado que ya hemos expuesto en I; allí remitimos; todo aquello suena en el uso de *lógos* y es ello lo que hace posible que con *lógos* se efectúe la misma "insolente" o "desmesurada" mención que otras veces se efectúa con *phúsis*. Tampoco ahora tiene por qué ocurrir que cada aparición de *lógos* en Heráclito comporte el uso marcado de la palabra, pues también esta palabra puede ser usada por Heráclito como lo es por cualquier griego. Y también aquí ocurre que el uso marcado no modifica el significado de la palabra misma, pero comporta un cambio que no está vinculado a variación alguna de significado de la palabra, sino que es inherente a la marca o "desmesura" en cuestión, a saber, que, si por lo general en el uso ordinario la palabra *lógos* se refiere a este o aquel *lógos*, a estos o aquellos *lógoi*, en el uso marcado, sin que lo que se pretende mencionar deje de ser lo que acontece en cada decir logrado, en cada *lógos* que verdaderamente lo sea, a la vez eso que se pretende mencionar es pura y simplemente "el" *lógos*, digamos: uno para todo.

Todavía nos quedan por aclarar cosas importantes sobre qué es lo que significan *phúsis* y *lógos* en Heráclito. Pero lo que falta exige ante todo constatar que no son *phúsis* y *lógos* las únicas palabras con las que en Heráclito ocurre lo que acabamos de describir. Por el contrario, al carácter anómalo e impertinente de la mención que en determinados momentos se intenta con esas palabras es inherente el que tal mención sea huidiza, no sostenida, no fijada, y, por lo tanto, el que se intente de diversas maneras y con diversos recursos. Se trata siempre de palabras de la lengua común y Heráclito (aun en el uso marcado, que por otra parte no es, ni siquiera para Heráclito mismo, el único posible de esas palabras) las emplea en todo caso según el significado que tienen en la lengua común, debiéndose el cambio observable no a una variación del significado de la palabra misma, sino al peculiar carácter de la mención para la que se la emplea, tal como hemos visto que ocurre con *lógos* y *phúsis*.

En lo significado por *kósmos*, otra de las palabras en cuestión, encontramos algo que para un moderno son "dos" significados, pero que un griego no sentía en absoluto como "dos"; y es precisamente el que esos "dos" sean en griego uno solo lo que capacita a la palabra *kósmos* para este peculiar uso. En efecto, *kósmos* significa a la vez algo así como orden, esto es, el "a cada cosa su lugar", el que cada cosa sea lo que es, el "lo mismo" del "esto es esto por lo mismo que aquello es aquello", y algo así como brillo o esplendor o apariencia; la unidad de los "dos" significados ya se nos presentó en la exposición que hicimos sobre *phúsis* y *lógos*; la "apariencia" que

acabamos de mencionar es aquel aparecer con el que nos encontrábamos al mostrar la inconsistencia de nuestra habitual contraposición pragmática de "parecer" a "ser"; a la vez, ese aparecer o apariencia o brillo o esplendor es ciertamente en griego la belleza (*tò kalón*), porque, como dijimos en II, no hay en griego una esfera específica de lo estético. De "el" *kósmos* (como "el" *lógos* o "la" *phúsis*) nos dice literalmente Heráclito que "ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo, sino que en cada caso ya era ..." (B 30); el "en cada caso ya" lo es tanto con respecto a los dioses como con respecto a los hombres en cuanto que es lo "mismo", la abertura o ruptura o distancia, por lo que los dioses son dioses, los hombres hombres; volveremos sobre "los dioses" y "los hombres"; permítasenos antes citar la continuación del mismo texto: "en cada caso ya era y es y será, fuego, que en cada caso vive, encendiéndose según medida y apagándose según medida" (ibid.). Aquí, por de pronto, se introduce un nuevo nombre para lo mismo que *phúsis*, *lógos* y *kósmos*; ese nuevo nombre es *pûr*, el "fuego". Después de lo que en su momento dijimos del "agua" y el "aire" (cf. II), ya no hará falta insistir en que tampoco el "fuego" que aquí encontramos es concepto físico alguno, ni se trata de nada parecido a una substancia de cuyas evoluciones o modificaciones saliese lo demás; pero estas negaciones no tienen a su vez nada que ver con que el fuego fuese algo así como una "imagen" o "símbolo" de algo. No es un símbolo ni una imagen ni nada parecido; es un nombre, como lo son *phúsis* o *lógos* o *kósmos*; podemos entenderlo así en la medida en que consigamos pensar qué podía entender un griego de 500 a. C. como significado general de la palabra "fuego". Tomemos, sólo como manera de iniciar una discusión al respecto, las palabras que en el fragmento mismo continúan la mención del fuego; el "en cada caso vivir" propio del fuego consiste por de pronto en un cierto "encenderse y apagarse", esto es, el fuego tiene lugar como un cierto arrancarse a y, por lo tanto, estar entregado a su contrario; sólo hay fuego en cuanto que hay un cierto no haber sido todavía penetrado por el fuego, y, cuando el fuego ya lo ha penetrado todo, entonces de nuevo está todo apagado. Este remitirse a lo otro estaba ya en todo lo que hasta aquí habíamos encontrado de la mano de *phúsis* y *lógos* (e incluso ya antes, a propósito de los pensadores anteriores o en I). En efecto, presencia y aparecer no hay sino como la presencia o el aparecer *de* ..., por lo tanto no sin un "dentro", no sin una opacidad, y sólo hay presencia o aparecer mientras sigue habiendo opacidad; presencia es a la vez substraerse. En otras palabras: si en I, a propósito de *légein*, nos veíamos obligados a decir que el "entre", la abertura, es lo primario, en vez de ser algo advenido sobre la base de un horizonte que siguiese indefinidamente hacia uno y otro lado, ello sólo puede significar que lo primario es

la brecha en medio de la espesura, donde la espesura no es a su vez un objeto a abarcar ulteriormente en una consideración más amplia, sino que es irreductiblemente eso: la espesura, el ocultarse inherente a la presencia misma; de donde que la abertura o el "entre" o la distancia o la ruptura es el "entre" o la distancia del entre o la distancia misma frente a ... a saber: frente a lo cerrado, al dentro. Y, en efecto, el "fuego" de Heráclito es en Heráclito mismo el arrancarse del fuego frente a aquello cerrado, a aquel dentro, al que el fuego mismo como tal se remite; y el nombre de ese dentro, de lo cerrado y lo sólido, es en Heráclito "la tierra". Heráclito nos dice que al fuego es inherente la tierra, que el fuego está entregado a la tierra y tiene lugar a partir de ella, por lo mismo por lo que nos dice que "la *phúsis* ama el ocultamiento" (B 123). Encontramos, pues, aquí algo de lo que ya tenemos una idea por haberlo aprendido de los milesios y en especial de Anaximandro; aquello "mismo" en lo que consiste que esto sea esto por lo mismo que aquello es aquello tiene el carácter de eso "mismo" no de otro modo que en su mismo substraerse. En la entrega del *lógos* al permanecer–oculto, heraclíteamente: en la pertenencia o remitirse (inherente al fuego mismo) del fuego a la tierra, tienen lugar las cosas, esta cosa y aquella cosa, el "ahora esto, ahora aquello, ahora lo otro", el "fluir", el "agua" en el sentido en que Heráclito habla de ella. Del remitirse del fuego a la tierra, tiene lugar el agua. En el fuego tiene su ser esta cosa y aquella y la otra cosa por cuanto al fuego mismo es inherente apagarse; a la vez, esto quiere decir que es en ninguna otra parte que en el fuego mismo donde cada cosa tiene su ser, a saber, en cuanto que es al fuego mismo al que es inherente el apagarse, o sea, no de otra manera que en cuanto que el apagarse es la otra cara del encenderse; tal como en Anaximandro el "dar *dike* a partir de la *adikía*" (cf. II), ocurre en Heráclito que el "camino abajo" del extinguirse del fuego es a la vez el "camino arriba" del encenderse, "camino arriba abajo uno y el mismo" (B 60). Tanto en Anaximandro como en Heráclito, toda esta descripción lo es de aquello en lo que consiste el que cada cosa sea, no de qué cosas son u ocurren, en otras palabras: no se trata de un proceso o acontecer del mundo a lo largo del tiempo, como corresponde al hecho de que tampoco el fuego ni el agua ni la tierra son elementos físicos, como tampoco lo eran el agua de Tales ni el aire de Anaxímenes.

También en Heráclito encontramos que aquello en lo que consiste el ser de las cosas, lo "mismo", el juego que siempre ya se está jugando, es a la vez lo que constituye "el alma" (cf. II a propósito de Anaxímenes, y también III.2). Por de pronto, el alma es considerada en efecto como fuego. Pero, además, el conjunto de las referencias de Heráclito al alma presenta de una

peculiar manera el "camino arriba abajo" constitutivo del fuego mismo. A que es en su mismo apagarse como el fuego deja ser las cosas, esta y aquella y la otra cosa, corresponde el que a los hombres siempre ya les pasa inadvertido aquello con lo que, sin embargo, ante todo tienen que ver, esto es: siempre ya han decaído del "estar despiertos" y hacen y dicen "durmiendo"; la relación con "fuego" y "agua" se hace patente en que se habla al respecto del alma "seca" y el alma "húmeda". Por otra parte, así como el que el fuego se extinga dejando ser esta y aquella y la otra cosa responde a que el fuego mismo es su mismo extinguirse, a que le pertenece la tierra, o sea: del remitirse del fuego a la tierra tiene lugar agua, así también el que los hombres siempre ya hayan decaído del estar despiertos responde a que "cuanto vemos despiertos es muerte" (B 21), donde la muerte o el "haber muerto" desempeña el papel de la tierra como acabamos de ver que el dormir desempeñaba el del agua y la vigilia misma el del fuego.

El papel de la muerte en la versión por parte de "el alma" del "camino arriba abajo" proporciona además nuevas orientaciones en cuanto a lo que más arriba habíamos mencionado como la abertura o el "entre". Habíamos dicho que el "entre" o la distancia lo es de la distancia o el "entre" mismo frente a ... a saber, frente a lo cerrado, el dentro, el substraerse. Diversas parejas de contrarios fundamentales expresan esta contraposición; una de ellas es dioses–hombres o inmortales–mortales. Se nos aclara así que el mencionado siempre ya haber decaído los hombres del estar despierto, que responde a que lo que se percibe despierto es muerte, no es sólo la limitación de los hombres, sino que, por lo mismo, es también el privilegio de ellos, frente a la limitación, que afecta a los dioses, consistente en no poder acceder al otro lado. Es bien sabido que los dioses griegos son "limitados"; aquí se nos explica que su limitación esencial consiste precisamente en no poder percibir aquello que sólo se puede percibir en el modo de la huida. De ahí que los dioses no son nada sin los hombres, como éstos tampoco sin aquéllos; Heráclito juega a cruzar las construcciones del tipo "andar un camino", "vivir una vida", "morir una muerte", diciendo que los inmortales "viven la muerte" de los mortales y que los mortales "han muerto la vida" de los inmortales (B 62); y, cuando dice que "para el dios todo es bello y bueno y justo, mientras que los hombres toman lo uno como injusto, lo otro como justo" (B 102), no está diciendo nada parecido a que hubiese un punto de vista "superior" (el del dios) desde el cual se "justificase" lo que al hombre le "parecería" injusto, sino que está formulando la incapacidad del dios, y, en cambio, la capacidad del hombre, para que el lado negativo le haga frente precisamente como tal. En sentido próximo a esto se entiende la afirmación de que el *lógos* "quiere y no quiere ser dicho

con el nombre de Zeus" (B 32); Zeus, ciertamente, no es un dios más, sino que en él, por así decir, se reúne lo divino como tal, y lo divino en cuanto tal consiste en la abertura o el "entre"; por lo tanto, de alguna manera, nombrando a Zeus se nombra el *lógos*, pero no es menos cierto que se lo nombra por el lado de lo divino, es decir, en una unilateralidad marcada; véase al respecto en III.2 la cita de Píndaro a propósito del "reino de Zeus" y el "otro lado" y Crono y Rea.

Recuérdese ahora que nuestra primera mención de la distancia o el "entre" fue para constatar que en griego eso no es una delimitación advenida sobre la base de un horizonte que sigue siempre hacia uno y otro lado, sino que es lo primario. La primariedad del horizonte que siempre sigue es, en cambio, lo moderno (y quizá ya helenístico, pero de eso hablaremos en su momento); tomémonos la libertad de designar eso no griego, sino moderno o quizá helenístico, eso del horizonte que siempre sigue, como "el tiempo"; al menos es una de las maneras en que se nombra el horizonte que siempre sigue; bien entendido que será "el tiempo" dicho en una lengua moderna, no en griego (o, en todo caso, quizá en griego helenístico). Ahora bien, ¿qué pasa entonces (en griego arcaico o clásico) con una palabra griega (si la hay) para algo así como "el tiempo"?; de hecho en Heráclito nos encontramos con un uso relevante de un nombre que, por sus conexiones, tiene que significar algo así como lo que en griego arcaico o clásico pueda entenderse por "el tiempo". Ese nombre es *aión*; dado que la palabra está relacionada (incluso sincrónicamente) con *aieí*, que es lo que suele traducirse por "siempre", habrá que empezar por advertir algo ya de suyo significativo en relación con la noción de "el tiempo" que pudiera haber en la lengua griega arcaica y clásica, a saber: que este presunto "siempre", que es en efecto el "siempre" que hay en griego, es en realidad no un "siempre", sino un "en cada caso"; así, por ejemplo, si *tà ónta* es "lo ente" o "las cosas", *tà aieì ónta* muy bien puede significar: lo que en cada caso es, lo que en cada caso hay, es decir: ahora esto, luego lo otro. Veamos ahora qué ocurre con *aión*. Significa en efecto lo que en griego puede llamarse "el tiempo", y lo hace de modo que en el uso de la palabra salta a la vista que lo significado por ella no es horizonte alguno que siga, sino que es una distancia o "entre"; la evidencia es tal que a veces, en busca de una interpretación integrable en modelos modernos (o helenísticos), se ha recurrido a cosas como "la vida" o "la duración de la vida" o "el tiempo de la vida"; lo cierto, sin embargo, es que es "el tiempo", pero que en griego esto funciona como un "entre" o distancia; para lo que aquí nos interesa, se trata de una más de las palabras que ocasionalmente, y en ese tipo de uso marcado al que ya hacíamos referencia a propósito de *phúsis*, *lógos* y otras, pueden ser-

vir para mencionar huidizamente lo "mismo" que siempre ya tiene lugar, el juego que siempre ya se está jugando, etc.. Tal uso ocurre en un fragmento de Heráclito (B 52): "*aión* es un niño que juega, ...; de un niño (es) el mando". En primera instancia esto significa que ello, justamente por su carácter de "en cada caso ya", por su no poder remitirse a nada ("ni alguno de los dioses ni de los hombres lo hizo" etc.), es esencialmente inocente; ahora bien, decir este carácter es en definitiva insistir en la condición de aquello que sólo tiene lugar como su mismo substraerse, que, substrayéndose ello mismo, deja ser esta cosa y aquella y la otra cosa. En el mismo carácter insiste también aquel fragmento de Heráclito (B 124) que, además de atribuir al *kósmos* el carácter de "el más bello" (recuérdese lo que dijimos de que el brillo o la presencia que se menciona en *phúsis*, *lógos* y *kósmos* es también en griego la belleza, *tò kalón*), nos dice también que el *kósmos*, "el más bello", es como ... la palabra exacta no es restituible, pero tiene que significar algo del tipo de un revuelto o revoltijo o montón de polvo o barredura, y ello precisamente —sigue el fragmento— de material "vertido al azar".

## BIBLIOGRAFÍA


Las obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Fränkel (*Dichtung und Philosophie* ..., traducción castellana: Poesía y filosofía ...), Gigon, Guthrie, Kirk–Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...). Además:

GARCÍA CALVO, A.: *Razón común / edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito / Lecturas presocráticas* II. Madrid 1985.

HEIDEGGER, M.: *Heraklit* (Sommersemester 1943, Sommersemester 1944), Gesamtausgabe tomo 55, Frankfurt a. M. (2. Aufl.) 1987.

El mismo y FINK, E.: *Heraklit* (Seminar Wintersemester 1966–1967), Frankfurt a. M. 1970 (también en Heidegger Gesamtausgabe tomo 15).

MARCOVICH, M.: *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Mérida (Venezuela) 1967.

REINHARDT, K.: *Parmenides* ... (ya citado en IV).

El mismo: "Heraklits Lehre vom Feuer", en: Hermes, 77, 1942, pp. 1–27 (Reproducido en: *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 2ª ed. 1966, pp. 41–71).

El mismo: "Heraclitea", misma revista, número y año, pp. 225–248 (Reproducido en el mismo libro, pp. 72–97).

# VI Parménides

Parménides es aproximadamente (con toda la aproximación que objetivamente es posible) contemporáneo de Heráclito, y, como ya hemos indicado hablando de éste, la interpretación debe proceder sin asumir en momento alguno que en tal o cual pasaje o aspecto uno de los dos esté teniendo en cuenta al otro o "aludiendo" a él; esto no es una respuesta a la cuestión de hecho (que ni puede resolverse ni tiene mayor interés), sino una exigencia de sobriedad metódica.

Parménides era de Elea, en la Grecia del Sur de Italia. Ya hemos hablado (en I) del género poético de su obra; es *épos* en el sentido y con la particularidad que allí se indicó.

No es sostenible la afirmación, habitual hasta hace algunas décadas, de que Parménides hubiese sido "discípulo" de Jenófanes. Por otra parte, al menos en cuanto al fondo, tampoco cabe asumir una verdadera continuidad de una llamada "escuela eleática" o un llamado "eleatismo" en el que Parménides sería seguido por otros; lo que ahora diremos de Parménides y lo que más adelante diremos de esos otros (Zenón y Meliso) deja ver claramente la discontinuidad.

Del poema de Parménides se conservan fragmentos, algunos de ellos de extensión considerable; todo el contenido del poema era el encuentro del poeta con "la diosa"; tras la narración, breve, pero nada obvia, de cómo el poeta es llevado ante la diosa, todo lo demás son las palabras de la diosa dirigidas al poeta.

Sigue siendo cierto que lo que hay es el intento de mencionar aquello que sólo de manera huidiza puede mencionarse, aquello cuya mención es insolencia, pues es nada menos que la mención de lo que siempre ya está

teniendo lugar, del juego que siempre ya se está jugando. Ahora bien, el recurso de Parménides es de un carácter muy especial; hasta aquí lo que habíamos visto era que esta o aquella palabra de la lengua literaria común era objeto de un uso marcado en este o aquel contexto, es decir: los recursos se buscaban en el léxico; ahora, en cambio, se aprovechará un fenómeno gramatical, y precisamente uno que tiene un considerable protagonismo en la problemática estructural del tipo de lengua al que pertenece el griego antiguo. El fenómeno gramatical en cuestión es lo que llamamos el "verbo cópula". Es importante que prestemos atención a dos cuestiones a la vez: por una parte, qué es el verbo cópula, y, por otra parte, en qué sentido el estatuto del verbo cópula en griego antiguo difiere del que tiene en las lenguas modernas y hasta qué punto esta diferencia condiciona el uso que aquí en particular nos interesa. Si por un momento, y sólo para ulteriormente rectificar la perspectiva, consideramos por separado la primera de las dos cuestiones que acabamos de mencionar, ello da lugar a una respuesta del tipo de la que a continuación esbozamos. Ciertos morfemas (que llamaremos "morfemas extensos") afectan no a un sintagma mínimo, sino a una secuencia de tales sintagmas, siendo a la vez este hecho lo que delimita con un carácter particular la secuencia afectada (diremos: lo que delimita un "nexo"); el modo de expresión que la lengua (en principio las lenguas indoeuropeas) tiene para esos morfemas es el tipo de flexión asignado a cierto conjunto de palabras, que son las que llamamos "verbos"; como resultado de ello, en una secuencia que fuese un "nexo" y en la que, por lo tanto, la intención semántica comportase morfemas extensos, pero en la que la intención léxica no reclamase palabra alguna de las que se flexionan como verbos, podría producirse indefinición tanto en lo que se refiere al contenido morfemático como en lo referente a la existencia misma de nexo. Un modo de resolver este problema estructural es que haya un verbo para cuyo empleo no se requiera una intención léxica determinada, algo así como un lexema cero con flexión verbal; si en la secuencia ordenada de palabras constituida por "el niño" y "rubio" queremos indicar que ya hay nexo, es decir, que no es que "el niño rubio" esté en espera de un ulterior predicado, podemos introducir "es", lo cual a la vez deshace la indefinición, si la hubiere, en cuanto a que el "tiempo" es "presente" y el "modo" es "indicativo". Hasta aquí una sencilla explicación que, sin embargo, resulta en parte ya cuestionada por el hecho de que no sería del todo inobjetable decir que en "el niño, rubio." (donde los signos de puntuación pretenden representar una pausa y una curva de entonación determinadas) no haya verbo cópula (aun si suponemos que no hay contexto que permita suplirlo); más bien, quizá, habría que interpretar esa secuencia asumiendo

que ciertos miembros del paradigma del verbo cópula tienen la posibilidad de la expresión cero, pues es claro que "el niño, bueno." tiene los morfemas extensos de "el niño es bueno" y no los de "el niño será (o sea, o fue) bueno"; en otras palabras: la situación en la lengua a la que pertenece este ejemplo, en la lengua que estamos hablando ahora, como en general en las lenguas modernas, e incluso en latín clásico y en griego helenístico, es que el verbo cópula es obvio y que los casos en los que presuntamente no lo habría son o bien casos de elipsis o de sobreentendido o bien de expresión cero de ciertos miembros del paradigma. Esa es también la situación a la que se tiende a lo largo de la historia del griego arcaico y clásico, pero, para ver en qué sentido no puede decirse que sea antes del Helenismo una situación alcanzada, tenemos que adoptar, sólo como modo de expresión, algo así como un modelo de cómo se llegó en general a esa situación: se trata en buena medida de que la tendencia a que en todo "nexo" haya un "verbo" comporta una progresiva generalización —y, por lo tanto, debilitamiento semántico del lexema— de ciertos verbos, los cuales, consiguientemente, llegan a no distinguirse unos de otros e incluso a integrarse en un único paradigma; de ahí tanto el que el paradigma del verbo "ser" tenga en algunas lenguas indoeuropeas el evidente carácter de confluencia de etimologías diversas como el que algunas "raíces" indoeuropeas integradas en el verbo "ser" en algunas lenguas mantengan en otras su carácter independiente. Si hemos dicho que "en buena medida" ocurrió lo que acabamos de indicar, es porque, de todos modos, hay una "raíz" de las que entran en el verbo "ser" en las lenguas indoeuropeas, concretamente la del griego *esti*, *eînai*, digamos la "raíz" **es*–, de la que no nos consta por la comparación entre las lenguas indoeuropeas significado alguno anterior a la función de cópula; puede ser que lo haya tenido, pero también que se trate de algo que pasó a funcionar como raíz verbal precisamente para el papel de cópula. Sea como fuere, el proceso de constitución del verbo cópula es algo que está ya en marcha, incluso bastante avanzado, desde estadios sólo accesibles por vía de comparación y, desde luego, en el griego más antiguo, el cual, por lo que se refiere al tipo de expresión que aquí nos interesa, es *grosso modo* Homero. La distancia entre este estadio ya bastante avanzado y la antes mencionada pura y simple obviedad de la cópula es la distancia entre Homero y el Helenismo. La "todavía no obviedad" se percibe, en primer lugar, en que la explicación antes dada para las oraciones con predicado nominal y supuestamente "sin verbo cópula" en nuestra propia estructura lingüística (a saber: expresión cero para ciertos miembros de los paradigmas etc.) no valdría para el griego arcaico y clásico; allí hay verdaderamente oraciones de ese tipo sin verbo cópula; esto es cierto con muchos

matices en los que no podemos entrar aquí, pero es cierto; el verbo cópula es ya normal, pero no es pura y simplemente obvio. Otro hecho en el que se percibe esta "todavía no obviedad" es el siguiente: si antes dijimos que podemos representarnos el proceso de constitución de la cópula como algo en lo que están implicados (aunque quizá no exclusivamente) verbos que en principio tienen contenidos léxicos concretos, debemos ahora recordar que en griego antiguo la conexión de verbos tales con la cópula es todavía sincrónicamente viva en una medida importante; así, el verbo *gígnesthai*, sin perder jamás su significado de "llegar a ser", "nacer", es a menudo indiferenciable de la cópula, y ciertas formas del verbo *phúein* o *phúesthai* se emplean a veces con un carácter de verbo cópula tan estricto como el que normalmente tiene *eînai*.

Que haya verbo cópula, esto es, que el significado de cierto verbo esté constituido por el papel o función que acabamos de describir, y que el verbo cópula aún no sea pura y simplemente obvio (en el sentido que también hemos descrito), son las dos condiciones que hacen posible el uso del verbo cópula, esto es, de "ser", como recurso para alguna de aquellas menciones huidizas de aquello cuya mención es insolente y desmesurada, de lo que siempre ya está teniendo lugar, del juego que siempre ya se está jugando. Recuérdese, en efecto, que, cuando la aparición del verbo cópula deshace una indefinición, ésta no es sino la indefinición de si ya hay decir o todavía se está esperando a algo que constituiría el decir; así, pues, si el verbo cópula de alguna manera significa algo, entonces significa lo que hay en todo decir por el hecho de que haya un decir, esto es, lo que siempre ya está reconocido y como dejado atrás; decimos "si significa algo, entonces ...", porque el que signifique algo quiere decir precisamente aquello que hemos designado como que no sea pura y simplemente obvio, que todavía sea capaz de que su aparición enfatice algo. Pues bien, si es así, si el verbo "ser" todavía es capaz de servir para la mención (siquiera sea huidiza, porque no podría ser de otra manera) de algo que, por otra parte, no es sino lo que siempre ya tiene lugar, lo que siempre está reconocido y como dejado atrás, entonces, en efecto, en el uso marcado de "ser" por Parménides, estamos ante un nuevo recurso para lo mismo que en Heráclito se hacía mediante el uso marcado de *phúsis* o de *lógos*. A favor de esto parece estar el que incluso las conexiones sincrónicas vivas del verbo cópula sean, entre otras, con *gígnesthai* y con *phúein* o *phúesthai*; en efecto, estaríamos, gracias a Parménides, descubriendo que eso que en V designábamos como el continuo semántico de "presencia", "aparecer", "surgir", "brotar", "crecer", "nacer", "llegar a ser", se extiende hasta "ser"; y precisamente entendiendo por "ser" ni más ni menos que el verbo cópula; es así hasta tal punto que

incluso las mencionadas conexiones sincrónicamente vivas del verbo cópula con otros verbos que tienen los significados de ese continuo lo son en cuanto que esos otros verbos (los citados y algunos más) actúan a veces con un carácter de verbo cópula tan estricto como el que normalmente tiene *eînai*; queremos insistir con esto en que el carácter de verbo cópula incluye en sí mismo todos los valores del verbo *eînai* en griego, y que el distinguir entre un valor "copulativo" y uno, por ejemplo, de "existir" es retroyectar anacrónicamente distinciones que no pudieron surgir antes de la Edad Media. Incluso cuando el verbo *eînai* se emplea de manera "absoluta", es decir, sin predicado nominal, tiene el significado que, según acabamos de ver, es inherente a su carácter de verbo cópula.

Una vez dicho que Parménides se sirve del verbo cópula para el tipo de mención que encontrábamos ya en el *lógos* y la *phúsis* de Heráclito, tiene interés aclarar de qué manera se produce este empleo mencionador, toda vez que la palabra empleada para él es un verbo y no un nombre. Es verdad que puede emplearse el infinitivo (*eînai* o *émmenai*) en cierta manera como un nombre, empleable, por ejemplo, como sujeto gramatical del mismo verbo tomado en tercera persona, algo así como "ser es", "ser acontece", "tiene lugar ser". Pero también debe recordarse lo siguiente: si aceptamos, por ejemplo, que *kalós* significa "bello", entonces el correspondiente "neutro singular con artículo", *tò kalón*, si no hay referente substantival ni explícito ni implícito, ni determinado ni indeterminado, significa aquello en lo que consiste ser bello, o sea, algo así como "la belleza"; si aplicamos esto al participio del verbo "ser", entonces el neutro singular de ese participio, *tò ón* o *tò eón*, significará algo así como "el ser" (con la salvedad de lo ya dicho de que el estatuto del verbo cópula en una lengua moderna no es exactamente el mismo que en griego antiguo). Y también cabe juntar en una especie de oración substantiva el participio con el infinitivo, diciendo *òn eînai* o *eòn émmenai*, esto es, algo así como "que ser es" o "que ser acontece" o "que tiene lugar ser". Todos estos giros y algunos más se emplean en el decir de la diosa de Parménides para intentar designar aquello de lo que va. Con ellos se delimita un "camino de búsqueda", y se lo delimita mediante la exclusión de otros, más exactamente: en cada caso mediante la exclusión de otro (de uno solo), pero dos veces, en dos direcciones, de modo que, si meramente contamos en el texto, hay tres, pero, si leemos, no hay ningún trío, sino en cada uno de los dos casos una contraposición binaria.

Por una parte, "ser" o "que ser es" o "que acontece ser", eso es uno y lo mismo para todo, y, por lo tanto, se contrapone a: las cosas, esta y aquella y la otra cosa; las cosas, lo ente, eso se dice en griego *tà ónta*; de hecho la expresión empleada en el poema para esto es *tà dokoûnta*, cuya traducción

convencional es "lo aparente", pero el significado es el mismo que si dijese *tà ónta* ("lo ente"); sigue siendo cierto lo que dijimos en V como crítica del "parece–pero–no–es"; *tà dokoûnta* no se contrapone a *tà ónta*, sino a *tò ón*; la contraposición no es entre las cosas "aparentes" y las cosas "que verdaderamente son", ni siquiera con la adición de que las cosas "que verdaderamente son" fuesen en verdad una sola cosa; por el contrario, a las cosas es inherente la diversidad, la multiplicidad, lo ente es múltiple. El estatuto de esta multiplicidad y movilidad es la *dóxa*, palabra que ciertamente significa "parecer" o "apariencia", pero no en el sentido de falacia o falsedad o ilusión (de nuevo la crítica al "parece–pero–no–es"), sino en el sentido del aparecer (esto es: del ser) ordinario de las cosas: esta cosa y aquella y la otra. Lo característico de la *dóxa* tal como se la define en el poema de Parménides es el "y" (*te kaì*), la pacífica coexistencia de los diversos aspectos y respectos, el uno–al–lado–de–y–fuera–de–otro, el "ser y no ser", a saber, ser esto y no ser aquello otro, donde "no" es *ou*, esto es: el "no" de exterioridad, frente a *mè*, que es el "no" interno, de ruptura o rechazo. La posición de algo en el elemento de la *dóxa* es el "fijar" o "establecer" (*katatíthesthai*), el estar (que algo esté) definido o establecido (*nenómisthai*), el "designar" (*ónoma, onomázein*), mientras que *tò ón* propiamente escapa a la designación. La diosa no descuida ni en lo más mínimo el hacer una efectiva presentación de la *dóxa*, y, al hacerla, lo que expone no son ni opiniones de otros, ni prejuicios comunes, ni siquiera hipótesis que serían defendibles sólo hasta cierto punto; expone el orden de las cosas y además proclama expresamente que lo que ella expone como el orden de las cosas, esto es, la *dóxa*, "tenía que" ser y "tenía que" ser así en virtud precisamente de aquello otro que se contrapone a la *dóxa*, que es uno y que de momento hemos encontrado mencionado como "el ser" o "que ser es". Veamos cómo.

El aspecto general de la configuración de la *dóxa* es el ser–uno–al–lado–de–otro–y–fuera–de–otro de precisamente dos términos, que son designados como "ser" y "no ser" conectados por "y" y con *ou* como "no", o también como "el fuego" (más adelante "la luz") y "la noche"; breves descripciones acompañantes relacionan esa contraposición con las de ligero frente a pesado, sutil frente a denso y otras. Por la yuxtaposición (inclusive mezcla, etc.) de esas dos "figuras" tiene lugar todo. Pues bien, ¿por qué el ser–uno–al–lado–de–y–fuera–de–otro ha de serlo precisamente de esos dos términos?; ya hemos dicho que "tenía que" ser así en virtud de aquello mismo que, de momento con el nombre de *òn eînai*, se contrapone a lo ente, a la *dóxa*; así, pues, si la *dóxa* es yuxtaposición de dos figuras, será porque aquello mismo que como "uno" se contrapone a la *dóxa* es en sí mismo una ruptura, un desgarro; y la *dóxa* habrá de entenderse como la caída (el

en cada caso ya haber caído) de aquella ruptura en el plano de la yuxtaposición, del "y", del uno–al–lado–de–y–fuera–de–otro, como la traducción de la ruptura a términos de "y"; con lo cual también habrá de decirse por qué la ruptura "tenía que" ser traducida a esos términos o siempre ya haber caído en ese plano. Veamos, por de pronto, cómo en efecto *òn eînai* aparece en el poema con el carácter de la ruptura o el desgarro. Antes dijimos que *òn eînai* como "camino de búsqueda" se define en dos contraposiciones binarias; una de ellas resultó ser la que lo contrapone a la *dóxa*. La otra es precisamente el que *òn eînai* tiene en sí mismo, internamente, el carácter del rechazo o la ruptura. Del rechazo o la ruptura ¿con respecto a qué?, ¿cómo se llama en este caso el otro término?; propiamente no tiene nombre, su designación es la no–designación porque es la referencia al substraerse mismo; en todo caso, ese otro término opera en el hecho de que todo el decir de la diosa a propósito de *òn eînai* esté constituido por fórmulas de apartamiento, rechazo, ruptura; lo que se rechaza o aparta se designa (o quizá sería mejor decir: se no–designa) a veces como "no ser", pero con dos diferencias decisivas frente al "no ser" que hemos mencionado más arriba, a saber: que el "no" ahora es *mè* (negación internamente constitutiva y de rechazo) y que este "no ser" jamás aparece conectado con "ser" por un "y". Y, en definitiva, donde mejor expresado está el carácter del otro término de la contraposición que ahora estamos considerando es en el hecho de que, para designar lo que en la contraposición primeramente considerada se contraponía a *dóxa*, esto es, lo que hasta aquí hemos venido nombrando con *òn eînai*, se emplee la palabra *aletheíe*. Lo que vamos a decir de esta palabra es en buena medida válido también etimológicamente, pero lo que importa es que sea perceptible sincrónicamente, esto es, que el hablante griego hubiese de percibirlo así; *aletheíe* (en otras formas dialectales *aletheía*, *alétheia*, *alatheía*, *aláthеia*) corresponde a un modelo de formación de palabras en virtud del cual esa palabra es un término negativo en el que lo negado es precisamente lo que constituye el lexema central de la palabra misma en cuestión; el contenido de ese lexema central es la noción de "permanecer oculto"; en *aletheíe* se nombra el permanecer oculto, bien entendido que el permanecer oculto sólo tiene lugar (sólo aparece, sólo se dice) en la ruptura de él mismo, y por eso *aletheíe* significa la ruptura del permanecer oculto. El que *òn eînai* (o *aletheíe*) sea la ruptura propia del permanecer oculto está, según lo que ya habíamos adelantado, en la base de que la yuxtaposición propia de la *dóxa* sea la de los dos términos que antes dijimos; la dualidad en la *dóxa* no es sino la versión en el plano del uno–al–lado–de–y–fuera–de–otro de aquel carácter de ruptura o desgarro. Ahora bien, ¿por qué ha de producirse esa versión?, ¿por qué la ruptura

tiene que haber caído siempre ya en el plano del uno–al–lado–de–y–fuera–de–otro?, o sea, ¿por qué tiene que haberse generado siempre ya ese plano?. Respuesta: la ruptura no es sino el modo en el que el propio permanecer–oculto tiene lugar; por lo tanto es ella misma permanecer–oculto, substraerse; en la *aletheíe* misma, en *òn eînai*, reside el que la *aletheíe*, *òn eînai*, se substrae y deja aparecer (deja ser) esta cosa y aquella cosa y la otra.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Fränkel (*Wege und Formen* ...), Gigon, Guthrie, Kirk–Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...). Además:

GARCÍA CALVO, A.: *Lecturas presocráticas*, Madrid 1981.

HEIDEGGER, M.: *Parmenides* (Wintersemester 1942–43), Gesamtausgabe tomo 54, Frankfurt a. M. 1982.

MOURELATOS, P. D.: *The route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments*, New Haven – London 1970.

REINHARDT, K.: *Parmenides* ... (ya citado en IV y V).

TARÁN, L.: *Parmenides. A text with translation, commentary and critic essays*, Princeton 1964.

# VII Primer intermedio

Es probable que tras los capítulos precedentes el lector se esté formando ya una idea de qué es lo que ocurre en el que aparezcan decires de la peculiar clase de aquellos de los que nos estamos ocupando, qué tipo de distanciamiento o ruptura o interrupción se está produciendo. Es quizá oportuno recordar que el que existan decires de esa clase, o el que se esté empezando a constituir con ellos en efecto una clase particular de decires, no es un fenómeno cuyo sujeto sean esos mismos decires o los autores que los dicen. Es, por el contrario, una de las marcas que nos dan acceso a un peculiar acontecer del que son otras caras o nombres (otras caras o nombres de lo mismo) el constituirse de la *pólis* o el de lo que desde después, desde lo ya constituido e incluso trivializado, llamamos retrospectivamente la poesía o el arte.

Lo que hasta aquí se ha descrito como el intento de un distanciamiento lo es de un distanciamiento ¿con respecto a qué?. De entrada parece que nos atenemos a lo hasta aquí expuesto si respondemos que es un distanciamiento con respecto a las cosas, a lo que hay, a lo ente, distanciamiento en el que se pretende de alguna manera decir no ya lo que hay, sino en qué consiste el haber, no ya lo ente, sino en qué consiste ser. Sin embargo esta respuesta es insuficiente, porque por "lo que hay" o "las cosas" o "lo ente" el moderno (es decir: en este caso autor y lector) inevitablemente entiende algo en lo cual siempre ya han intervenido implícitamente ciertos criterios selectivos referentes a qué se entiende por "haber", a qué condiciones se requieren de algo para que se pueda decir que lo "hay". No decimos esto solamente en el trivial sentido en el que quizá pueda decirse de cualquier momento, cualquier época, etc. (siempre ocurre que unos ven las

cosas de distinta manera que otros, etc.); lo decimos en un sentido más concretamente relacionado con el acontecer que hemos empezado a narrar. La pregunta de cuyo surgimiento hemos empezado a ocuparnos es, en efecto, algo así como la pregunta de en qué consiste el "haber" o de en qué consiste "ser". En su desarrollo, esa pregunta va generando algo así como intentos de respuesta, los cuales desde el punto de vista interno de la pregunta misma no son sino puntos de apoyo para continuar con la pregunta, pero que, una vez producidos y fuera de la pregunta misma, dado que son intentos de respuesta a "en qué consiste haber" o "en qué consiste ser", funcionan también como criterios diferenciadores de lo que "hay" frente a lo que "no hay", de lo que "es verdaderamente" frente a lo que "en verdad no es". Es decir: como consecuencia de la pregunta de marras, aunque ya fuera de la pregunta misma, la propia noción de ente o de cosa adquiere un carácter normativo–selectivo; incluso habrá una palabra, "ciencia", para designar aquella presencia de lo ente que es la buena, la válida; en griego (arcaico o clásico) no hay esa palabra (la hay en cierta manera en griego helenístico). Pues bien, el moderno parte de eso como de una situación ya dada; en él la noción misma de "cosa" o de "ente" incluye ya esa reducción a un patrón o norma común; esto ocurre porque el moderno viene cuando aquella pregunta ya ha tenido lugar e incluso ha sido olvidada, quizá para ser reemprendida a partir de una situación determinada por las consecuencias de ella misma. En cambio, y tal como se desprende de lo que acabamos de decir, ese no es el caso para el acontecer (griego) que aquí pretendemos relatar; en tal acontecer, ruptura o distanciamiento, el marco de partida no puede ser una "realidad" consistente en la reducción a una norma o patrón común. Hasta aquí (en I) hemos aludido a ese marco de partida como a un "decir" (en el sentido que en I atribuimos a la palabra *légein*) cuya forma experta o perita o diestra allí identificamos de alguna manera con "Homero". Haremos ahora algunas precisiones.

Eso a lo que hemos estado aludiendo como el "marco de partida" se diseña saliendo de una "época obscura". Sabemos que ya antes de esa noche se hablaba griego en el territorio de lo que será Grecia, concretamente en los reinos de la Edad del Bronce llamados "micénicos"; pero el marco de partida de la historia que aquí nos interesa es el que vemos dibujarse surgiendo de la edad obscura. Cuando vemos aparecer todavía nada más que arcos y círculos pintados sobre vasos, eso, desde el punto de vista de lo que lo ha precedido, puede ser la degradación y reducción a los elementos más simples de motivos micénicos, pero tal consideración no nos ayuda ni mucho ni poco a percibir lo que de ahí en adelante se desarrolla, a saber, la pintura "geométrica" sobre vaso, que culminará en el siglo VIII. Haber contem-

plado con todo detalle algunas pinturas sobre vaso de hacia 750 a. C. es requisito indispensable para entender algo de la filosofía griega y de Grecia en general. Igualmente, cualesquiera que sean los elementos que en el *épos* homérico puedan ser materialmente supervivencias de época micénica, el cuño poético de la "Ilíada" es de la época de esas pinturas; esto no excluye que hayan tenido que pasar después más o menos cosas para que llegase a existir la "Ilíada", cuestión que no podemos discutir aquí; lo que decimos es que es en la época citada cuando queda fijado el peculiar sello poético, y es a esto y a ninguna otra cosa a lo que, para entendernos, hemos llamado y llamaremos "Homero". Es en la misma época a la que acabamos de referirnos cuando queda planteado el problema de la *pólis*: el espacio, el lugar, no es obvio; hay que sostenerlo y organizarlo. La *pólis* no es en manera alguna el "Estado", porque la *pólis* es efectivamente el ámbito, el espacio, el lugar o el "en dónde", mientras que cualquier pretensión, por parte de algo moderno, de ser tal cosa es aberrante y no puede producir sino barbaridades, ya que en lo moderno se parte de la obviedad del espacio y, por lo tanto, de su ilimitación. Podemos ilustrar lo que hemos dicho de la *pólis* mediante la consideración que a continuación introducimos. En las comunidades que emergen de la "edad obscura" la consecución de unos productos a cambio de otros tiene lugar ya no sólo ni fundamentalmente entre comunidades regidas cada una de ellas por un poder soberano, sino también y con especial relevancia entre particulares dentro de la misma comunidad; hasta aquí queda ilustrado el que haya de abrirse o liberarse un espacio; ahora bien, la diferencia con respecto a la obviedad e ilimitación del espacio moderno se ilustra por el hecho de que el mencionado intercambio de productos en Grecia (y, de muy diferentes maneras, en cualquier situación anterior a la Modernidad) no alcanza (ni siquiera sólo en principio) a cualquier cosa como posible producto, lo cual comporta que ninguna cosa es en sentido estricto una mercancía, ya que, al no ser cambiable en principio toda cosa, ninguna cosa es cambiable contra (en principio) cualquier otro tipo de cosa.

Nos hemos preguntado por el marco de partida de cierto distanciamiento o ruptura y, a modo de respuesta deíctica, hemos señalado hacia tres cosas: el carácter poético de la "Ilíada", la pintura sobre vasos "geométrica" desarrollada, la posición inicial de la *pólis*. En los tres aspectos, a esta inicial fijación de un marco sigue la asunción dentro de él de una diversidad de elementos que de alguna manera lo problematizan: otros modos de maestría en el decir, a menudo definidos frente al *épos* y, sin embargo, o precisamente por ello, dependientes de él; nuevos modos y contenidos de la representación plástica, la cual, sin embargo, sigue siendo aquello cuya

invención en Grecia está documentada como dijimos; nuevos contenidos de las cuestiones a decidir en la vida de la *pólis*. Desde comienzos del siglo VI se juega ya con un repertorio complejo de modos poéticos, así como de modos de expresión plástica, y la *pólis* está planteándose la cuestión de qué es aquello que la constituye como tal, la cuestión de lo "uno y lo mismo" que está ya en todo caso y en todo asunto, lo que a lo largo del siglo se formulará como la cuestión de la *isonomía* (la ley una y la misma para todo y para todos); Solón está en los comienzos de ese siglo y Clístenes en sus finales. El último de los tres aspectos mencionados, el referente a la *pólis*, quiza sólo porque para tener de él una modesta formulación no es imprescindible ni contemplar representaciones plásticas ni leer poemas en griego, es en todo caso especialmente indicado para hacer notar la identidad de fondo entre cierta problemática (en el caso la de la *pólis*) y lo que hemos venido siguiendo hasta aquí en este libro; pues, por todo lo que hemos dicho, la cuestión de eso "uno y lo mismo" que ahora acaba de mencionarse es la misma cuestión que hemos venido encontrando desde Tales hasta Heráclito–Parménides, siendo además con bastante aproximación el mismo siglo VI el período abierto por el primero de estos autores y cerrado por los segundos. En realidad, teniendo en cuenta que Heráclito y Parménides entran en el siglo V, se siente uno tentado a hacer finalizar el período en la significativa fecha de 480 a. C., el año del doblete constituido por Las Termópilas y Salamina, esto es, el momento en que la *pólis* ha alcanzado acerca de su propia ley claridad y resolución suficiente para que, en efecto, el hecho de poner esa ley por encima de todo sea lo que permita a la *pólis* salir adelante. Que esto termine un período casa con lo que hasta aquí se nos ha estado dejando ver en cada capítulo en el sentido de que lo "uno y lo mismo" es su mismo substraerse, de manera que su relevancia es a la vez su pérdida.

## BIBLIOGRAFÍA

Remitimos a la bibliografía de I, en especial al apartado c.

# VIII Zenón de Elea y Meliso

Hablaremos primero de Zenón. Era de Elea y su "florecimiento" se sitúa hacia 460 o algo más tarde. Se dice que escribió alguna obra, en prosa; tenemos muy poco texto que sea presuntamente literal. Que de hecho Zenón haya sido discípulo de Parménides, tal como se afirma sin titubeos ya desde la misma Grecia un poco más tardía, es perfectamente creíble, pero sin que ello autorice a establecer la continuidad de un llamado "eleatismo" o una llamada "escuela de Elea". Si lo que quiere hacer Zenón es, en efecto, asumir motivos fundamentales de Parménides, y si la imagen filosófica de Zenón que podemos construir con los materiales que hay es efectivamente la de ese mismo que fue discípulo de Parménides, entonces hay que concluir que Zenón traduce aquellos motivos a una situación problemática bien distinta de la de Parménides. El que, de todos modos, hablemos de traducción, en vez de decir simplemente que se trata de otra cosa, responde a que el vuelco no es ajeno al hecho de que se haya producido ese tipo de pregunta cuyo surgimiento seguimos en los capítulos I a VII y una de cuyas expresiones es el poema de Parménides. Que a esa pregunta es inherente el provocar un vuelco de ella misma quedó ya sugerido cuando dijimos (en VII) que la pregunta de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser", en cuanto que genera intentos de respuesta y aunque éstos, desde el punto de vista de la pregunta misma, no sean sino puntos de apoyo para seguir preguntando, genera también algo así como criterios diferenciadores referentes a qué es lo que verdaderamente "hay" y lo que verdaderamente "es"; allí nos referíamos a la génesis de una presencia normativo–selectiva y hacíamos alusión a la ulterior noción de "ciencia"; de esta noción no hay todavía correlato alguno en la época que estamos estudian-

do; tampoco en Zenón; el que a la pregunta sea inherente el aludido vuelco se manifiesta por de pronto de una manera más inmediata y global, a saber: en el hecho de que la cuestión de en qué consiste "haber" y en qué consiste "ser" se interpreta a sí misma como cuestión de qué es lo que verdaderamente hay y qué es lo que verdaderamente es.

Lo que acabamos de mencionar, la cuestión de en qué consiste el "haber" y en qué consiste "ser" autointerpretada como cuestión de qué es lo que verdaderamente hay y lo verdaderamente ente, es lo que parece ocurrir por de pronto en Zenón. A esta reinterpretación y autointerpretación es inherente el que la cuestión de lo que verdaderamente hay o de lo verdaderamente ente aparezca como la cuestión de lo uno frente a la multiplicidad de las cosas, y esto comporta que las cosas ya tampoco son verdaderamente las cosas, porque no son lo ente; lo ente es lo uno; la multiplicidad de las cosas es apariencia, y, ahora sí, apariencia en el sentido de falacia, quizá falacia "necesaria", pero en todo caso falacia. En Parménides, lo "uno y lo mismo" no era lo ente, sino aquello en lo que consiste "ser"; lo ente eran las cosas, aquello cuyo estatuto es la *dóxa*. Ahora, en cambio, la *dóxa* es la apariencia, quizá necesaria, pero apariencia, y eso cuyo estatuto es la *dóxa* es lo aparente, no lo ente; lo ente, en cambio, es uno y lo mismo, por lo tanto también inmóvil.

De acuerdo con todo esto, incluido el reconocimiento de que estamos siempre ya en la apariencia, el modo de proceder de Zenón consiste en encararse con la apariencia, esto es, con la multiplicidad y el movimiento, para demostrar, no de otro modo que por el propio examen interno de ella misma, pues no estamos en alguna otra parte, sino en ella, su inconsistencia. Como muestras de este tipo de trabajo se nos han transmitido, por una parte, un argumento, que podemos reconstruir de manera algo conjetural a partir de varios fragmentos, referente a la multiplicidad, y, por otra parte, cuatro argumentos, sistemáticamente (pero no textualmente) transmitidos, referentes al movimiento.

Expondremos primero la reconstrucción, conjetural en parte, del argumento sobre la multiplicidad.

Si lo ente es múltiple, no se ve por qué ni cómo no seguiría siendo múltiple considerado en cada una de las partes de esa multiplicidad; y lo mismo en cada una de las partes de las partes, etc.. De donde resultaría que lo ente es infinito, y esto es absurdo, porque precisamente "infinito" quiere decir "no ente", pues "ser" es determinación y, por lo tanto, "ser" es límite. Lo mismo dicho de otra manera: que lo ente sea múltiple significa que cada parte se remite a partes más pequeñas y así sucesivamente mientras las partes tengan alguna magnitud, es decir, en un proceso que sólo se detendría

sólo se detendría si las partes no tuviesen magnitud alguna, o sea, fuesen nada, no fuesen; luego lo ente, si es múltiple, resulta en definitiva no ente, lo cual es absurdo.

Veamos a continuación cuáles son los argumentos concernientes al movimiento.

Un cuerpo en movimiento está en cada momento en el lugar en el que está (lugar que tiene su misma magnitud, no es mayor); por lo tanto, en cada momento, el cuerpo no se mueve; y lo que en cada momento no ocurre, en ningún momento ocurre, o sea, simplemente no ocurre; luego el cuerpo en movimiento no se mueve, lo cual es absurdo. Hasta aquí uno de los cuatro argumentos.

Si alguien parte en persecución de algo y asumimos que la velocidad del perseguidor es diez veces la de lo perseguido y tomamos como unidad de longitud la distancia inicial entre ambos, ocurre que, cuando el perseguidor haya llegado a donde inicialmente estaba lo perseguido, esto a su vez habrá avanzado 1/10, de manera que el perseguidor tendrá que seguir persiguiendo; pero, cuando el perseguidor haya recorrrido ese décimo, lo perseguido se habrá situado entretanto 1/100 más adelante; y así sucesivamente, con ventaja cada vez más pequeña, pero nunca nula, de lo perseguido; luego, el perseguidor no alcanza jamás lo perseguido, cosa manifiestamente absurda. Hasta aquí un segundo argumento.

Algo que se mueve recorre una distancia; para recorrer una distancia, cualquiera que ella sea y por muy pequeña que sea, se requiere primeramente recorrer la mitad de esa distancia, mitad que es a su vez una distancia y está, por lo tanto, sometida a la misma condición, a saber, que para recorrerla es preciso en primer término recorrer su mitad, la cual a su vez etc.; hay, pues, en que algo se mueva, una cadena infinita de condiciones previas, y una cadena infinita no se cumple jamás; luego lo que se mueve no se mueve; lo cual es absurdo. Hasta aquí un tercer argumento.

El cuarto argumento es aquel en el que la interpretación de las noticias es más discutida. Probablemente lo que hace es ni más ni menos que llamar la atención sobre algo que para el moderno ha perdido toda capacidad de inquietar, pero que era efectivamente inquietante para un griego, a saber, el que, en la determinación de si algo se mueve o no y de qué manera y en qué medida se mueve, todo depende de la posición y situación del observador. ¿Qué clase de determinación o realidad es esa a propósito de la cual es imposible, no sólo de hecho, sino por principio, que haya una resolución definitiva, un "sí" o un "no" definitivos?. Por delante de una fila de cuerpos pasa otra y más allá, con la misma rapidez, pero en sentido contrario, otra; en el mismo tiempo en que la segunda fila ha cubierto sobre la pri-

mera una distancia, la tercera ha cubierto sobre la segunda el doble de esa distancia, o, lo que es lo mismo, la tercera cubre sobre la segunda en la mitad de tiempo la misma distancia que ésta sobre la primera, siendo así que por "el mismo" tiempo no entendemos otra cosa que el tiempo que cuerpos con el mismo movimiento tardan en cubrir la misma distancia, lo cual nos lleva en este caso al absurdo de que la mitad del tiempo sería "el mismo" tiempo que el tiempo entero. Hasta aquí lo que hemos considerado que puede decirse con razonable certeza acerca del cuarto de los argumentos referentes al movimiento.

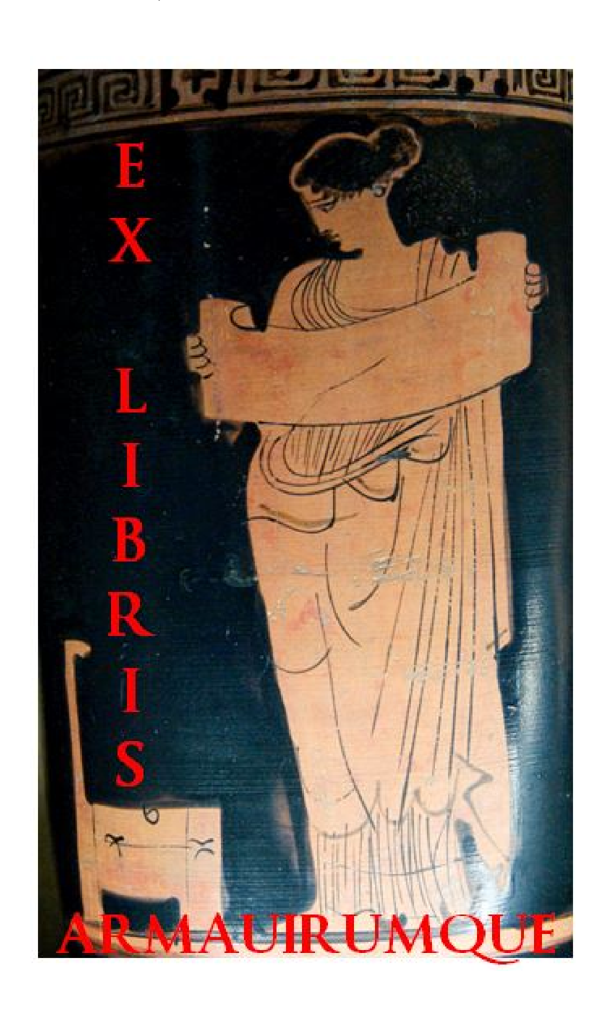
Como ha podido verse, todos los argumentos de Zenón tienen en común el carácter siguiente: partiendo de una determinación dada y, por así decir, obvia, se deja que el propio examen interno de esa determinación la haga hundirse. Este proceder constituye un significado que en época posterior llegará a tener la palabra "dialéctica" (en expresión completa: el saber o el arte o la habilidad o la capacidad dialéctica). En época helenística se atribuyó a Aristóteles el haber dicho (en una obra perdida para nosotros) que Zenón habría sido el que "descubrió" o "inventó" la "dialéctica". Proceda o no de Aristóteles, esta caracterización de Zenón parece responder al rasgo que acabamos de mencionar como común a todas sus argumentaciones. En todo caso, Zenón no puede haber usado ni entendido la palabra "dialéctica" en ese sentido. El significado de "dialéctica" al que acabamos de referirnos sólo es posible después de Platón (ni siquiera en Platón mismo), pues surge, como se verá por los capítulos correspondientes de este libro, del doble fenómeno de, por una parte, el peculiar uso de "dialéctica" por Platón y, por otra parte, la pérdida del sentido que ese peculiar uso tenía en Platón mismo.

Falta que digamos algo del otro de los llamados "eleatas", Meliso, que era de Samo, en Jonia, y cerca de veinte años más joven que Zenón. Se conservan de él algunos fragmentos, en prosa. Como Zenón, también Meliso está incluido en la reinterpretación o autointerpretación (que hemos descrito a propósito de Zenón) de la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser" como cuestión de qué es lo que verdaderamente hay o qué es lo verdaderamente ente; y también en Meliso se hace notar que este planteamiento comporta el contraponer a la pluralidad y movilidad un uno como lo único ente. Quizá el mayor provecho que Meliso nos ofrece es la posibilidad de percibir otra tendencia problemática también inherente al planteamiento en cuestión y que no se percibía en Zenón; es lo siguiente: remitir a un uno como lo único ente comporta remitir a lo ente como, a la vez, la desaparición de las diferencias, por lo tanto de la determinación, del límite, en definitiva de la entidad misma; así,

pues, sin que deje ni por un momento de ser cierto que en griego "infinito" significa "no ente", Meliso se ve conducido a decir que lo uno ente es "infinito" (*ápeiron*).

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Fränkel (*Wege und Formen* ...), Guthrie y Kirk–Raven.





# Empédocles

Era de Acragante (en nombre romano Agrigento), en Sicilia, y su "florecimiento" se sitúa en torno a la mitad del siglo V. El que fuese a la vez médico, autor de hábiles artilugios, radical en la *pólis* y todavía algunas cosas más, no tiene por qué sorprender en el marco histórico del que tratamos; en cambio, la aparición de toques de tipo casi milagroso encaja mal, porque en la Grecia arcaica y clásica ese tipo de toque, en general, era percibido más bien como ridículo y desprestigiante; de hecho, una de las cosas que se han pensado de algunas de las historias transmitidas sobre Empédocles es que respondan a la animadversión que a partir de mediados del siglo V se va gestando contra la filosofía y que veremos a propósito de Anaxágoras, de la Sofística y de Sócrates.

Todo el texto que tenemos de Empédocles pertenece a uno u otro de dos poemas, conocidos con los títulos respectivos de "Purificaciones" (*katharmoí*, a incluir en la tradición "pitagórica", cf. III) y "Acerca de la naturaleza", título este último que sin duda fue establecido en época posterior a la del autor. Ambos poemas tienen la forma del *épos*, por lo cual hay que hacer notar que el componer en esa forma en las fechas en que lo hace Empédocles significa ya una voluntad de hacer algo marcado; no es que el *épos* mismo sea cosa extraña; por el contrario, Homero es, precisamente en el tiempo que ahora nos ocupa, el tipo de poesía más familiar a los griegos; lo raro es que alguien del tiempo, alguien vivo, componga en *épos*. Y es cierto que, incluso al margen de la indicada consideración histórica, el aspecto poético de Empédocles no deja de producir una cierta impresión de afectación. De Parménides expusimos en qué sentido "fuerza" el *épos* (tras haber dicho que Jenófanes ni siquiera "fuerza" género poético alguno); si

Parménides lo fuerza, es que aún está dentro de él, y de hecho expusimos cómo desde el *épos* se gesta el tipo poético de Parménides, cosa que, en cambio, no vemos cómo hacer a propósito de Empédocles; en éste no podemos asegurar que la forma poética sea mucho más que un procedimiento, empleado, eso sí, con gran sentido de una tradición a la que, sin embargo, la propia pertenencia es dudosa.

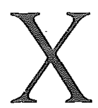
En comparación con la línea que culmina en Parménides y Heráclito, Empédocles se encuentra en el giro o reinterpretación o autointerpretación cuyo carácter general hemos descrito a propósito de Zenón y Meliso y que hemos designado así: la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser" se autointerpreta como cuestión de qué es lo que en verdad hay. Las palabras concretas en las que hasta aquí se ha expresado el viraje hacen referencia a Parménides, pero Parménides y Heráclito no son en este aspecto diferentes; lo que ocurre, tal como hemos expuesto al hablar del uno y el otro, es que emplean recursos substancialmente distintos, incluso irreductibles a unidad, para consumar una misma insolente mención. El viraje que ahora se produce concierne a toda la problemática heredada de la época precedente. Pues bien, Empédocles (que en esto difiere de Zenón y Meliso) no se ata a uno determinado de los tipos de recursos heredados de la etapa anterior; no sabemos qué conocimiento expreso tenía de lo hecho por Heráclito, Parménides, etc., pero es claro que pretende no dejar fuera nada de lo que en su recepción representa el desarrollo de la cuestión ahora reinterpretada y autointerpretada —en virtud del mencionado viraje— como cuestión de qué es lo que verdaderamente hay. Así, Empédocles, ciertamente, considera que se trata de uno solo y en todo caso lo mismo y que ello mismo no nace ni perece, pero, a la vez, describe eso "mismo" como un acontecimiento de unión–separación; los que el decir ordinario designa como casos de nacer y perecer no son sino trozos ilegítimamente separados de dicho único acontecimiento, el cual es sencillamente lo único que hay. En ese acontecimiento de unión–separación se unen y se separan unas "raíces de todo", las cuales no tienen lugar de otro modo que en ese acontecimiento mismo; Empédocles designa esas "raíces" en principio con nombres de dioses: Zeus, Hera, Edoneo (nombre de Hades) y Nestis; luego las llama fuego, aire, tierra y agua, donde, aunque la correlación entre los términos de una lista y los de la otra fue discutida ya en la Antigüedad, parece que Zeus es el fuego, Hera el aire, Edoneo la tierra y Nestis el agua; la palabra de Empédocles para el "aire" es en general *aithér*, que significa lo diáfano, si bien (con dudas de crítica textual) pudiera ser algunas veces también *aér*, cuyo significado se aproxima más al de la bruma; por otra parte, las cuatro raíces son llamadas por Empédocles así, "raíces", y no "ele-

mentos". El propio acontecimiento de unión–separación es considerado como una especie de "camino arriba abajo" heraclíteo (cf. V), pero autointerpretado o reinterpretado (de acuerdo con lo que venimos diciendo) como una respuesta a la cuestión de qué es lo que en verdad hay. El carácter de unión–separación que el acontecimiento mismo tiene es nombrado por Empédocles apelando a la pareja de términos constituída por *philía* o *philótes* ("amor") y *neîkos* ("discordia").

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Guthrie, Jaeger (*The Theology* ..., traducción castellana: La teología ...), Kirk–Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...). Además:

BOLLACK, J.: *Empédocle*. Paris 1965–69.



# Anaxágoras

Era de Clazómenas, en Jonia, y tiene su "florecimiento" a mediados del siglo V. Escribió en prosa y pasó parte de su vida en Atenas, donde estaba vinculado a Pericles y de donde se fue tras haber sido objeto de una acusación quizá próxima a la que más adelante ocurrirá contra Sócrates.

A través de Zenón, Meliso y Empédocles hemos visto cómo la cuestión de qué es lo que verdaderamente hay se configura como vuelco reinterpretativo y autointerpretativo de aquel preguntar que había culminado en Heráclito y Parménides. Con ello habíamos visto surgir (ya a propósito de Zenón) una noción de "lo que verdaderamente hay" o "lo verdaderamente ente" en contraposición a "lo que aparece", mientras que hablando de Heráclito y de Parménides rechazábamos que pudiese aplicarse allí esa contraposición. Anaxágoras no sólo está dentro de la nueva versión de la problemática, sino que de él procede una formulación global particularmente afortunada de esa nueva situación; habíamos visto, en efecto, también a propósito en principio de Zenón, cómo, al ser la apariencia aquello en lo que en cada caso ya se está, la presencia de lo que en verdad hay no puede consistir sino en algo así como el hundimiento interno de la apariencia; y es de Anaxágoras de quien es fragmento la fórmula que mejor dice esto, la que puede traducirse por algo así como "lo que aparece es el aparecer de lo que no aparece" (B 21a).

El problema sigue siendo, pues, de acuerdo con lo que en los capítulos VIII y IX hemos expuesto como la coherencia del nuevo planteamiento, el de cómo pensar un uno y lo mismo, que en cada caso ya tiene lugar, y cómo pensarlo de modo que en ello tenga lugar la diversidad y el nacer y el perecer aparentes. Anaxágoras lo piensa como el acontecimiento de la separa-

ción que, por serlo a partir de la mezcla total, es separación siempre inacabada. Por mezcla total se entiende aquí aquella tal que en cada una de las partes de ella, y en cada una de las partes de las partes etc., sigue habiendo de todas y cada una de las cualidades que entran en la mezcla. Siempre se puede seguir dividiendo, y, precisamente porque siempre se puede seguir, es decir, porque cada parte sigue siendo divisible en partes que a su vez son divisibles en partes, sucede que cada parte sigue albergando en sí todas las cualidades; sólo hay un predominio, un "más" de esto, aquello o lo otro en esta, aquella o la otra parte, pero no hay esto, aquello o lo otro pura y simplemente, es decir, sin mezcla, sino que en todo hay de todo; así, pues, esto sin aquello ni lo otro, aquello sin esto ni lo otro, lo otro sin esto ni aquello, no tienen lugar como cosas, sino sólo como "semillas" (la palabra "homeomerías", empleada tan frecuentemente en exposiciones sobre Anaxágoras, no es de él).

El acontecimiento que es lo único que hay es separación (siempre inacabada) a partir de la mezcla total. Es, pues, discernimiento. Encontraremos ahora una palabra, *noûs*, *nóos*, verbo *noeîn*, que, en efecto, significa "discernimiento", pero sobre cuyo significado han de hacerse dos matizaciones: primera, que se trata de la palabra griega normal para "percibir"; segunda, que, recordando aquí lo dicho en el capítulo I acerca de cuándo y en qué la tiza es reconocida ("percibida") como tiza y el zapato como zapato, debemos relacionar con ello el hecho de que la palabra usual para "percibir", esto es, *noûs*, *nóos*, *noeîn*, significa ante todo algo así como el proyecto o designio, no desde luego el proyecto o designio tematizado, sino el que en cada caso ya estamos en uno u otro proyecto o designio y el proyecto o designio en el que estamos ya en cada caso. Eso significa el discernimiento porque, como expusimos en I, en griego es ahí donde se discierne, donde lo uno es lo uno y lo otro es lo otro. Por eso, a la hora de emplear una palabra para designar globalmente el descrito discernimiento (siempre inacabado) a partir de la mezcla total, ese discernimiento en razón del cual —y sólo en razón de él— se piensa la propia mezcla total, Anaxágoras echa mano de la palabra *noûs*.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Fränkel (*Wege und Formen* ...), Guthrie, Kirk–Raven, Schadewaldt (*Die Anfänge der Philosophie* ...).

# XI Leucipo y Demócrito

En cuanto a Leucipo, ni siquiera sabemos con razonable certeza de qué lugar de Grecia era, e incluso su ubicación cronológica se colige a partir de poco o nada más que de su relación de maestro a discípulo con Demócrito. Tampoco desde el punto de vista del contenido podemos decir nada razonablemente seguro acerca de Leucipo con independencia de lo que sabemos de Demócrito.

Demócrito era de Abdera y parece haber nacido hacia 460 y haber sido lo bastante longevo para durar hasta ya bien entrado el siglo IV, sobreviviendo así ampliamente a Sócrates. Escribió en prosa (se nos han transmitido fragmentos breves) y entre las noticias de él figura una larga lista de títulos de lo que se supone fueron escritos suyos. Hablaremos de Demócrito dejando abierta la cuestión de hasta qué punto una u otra de las cosas que le atribuimos es atribuible también y en primer término a Leucipo.

A propósito de Zenón, Meliso, Empédocles y Anaxágoras habíamos visto cómo la cuestión de la etapa anterior, la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser", no deja de ser la cuestión de fondo, pero se reinterpreta o autointerpreta como cuestión de qué ès lo que verdaderamente hay. Veíamos también, a propósito de los mismos autores, cómo a ese planteamiento es inherente el que eso que verdaderamente hay, lo ente, sea reconocido como una especie de "uno" y "lo mismo", que "no nace ni perece", etc., si bien la manera en que se asume esto es diferente en cada pensador. Que Demócrito pertenece a la misma secuencia se ve en rasgos de los que pasamos a ocuparnos uno por uno.

En primer lugar, Demócrito distingue una percepción "genuina" frente al ver, oír, oler, gustar, tocar, digamos, frente a la percepción ordinaria. Ya

hemos visto cómo esto *no* es la contraposición parmenídea de *aletheíe* a *dóxa*, pero sí la reinterpretación de aquello mismo que en Parménides se expresaba en esa contraposición. En Parménides aparecía alguna vez para caracterizar el ámbito de lo que allí era la *dóxa* (recuérdese: la yuxtaposición, el "y", etc., cf. VI) el verbo *nenómisthai*, "estar establecido", "estar fijado"; allí se trataba todavía de un uso ocasional de la palabra, no de que el matiz que ella asumía fuese inherente a la familia léxica a la que pertenece; muy al contrario, el substantivo *nómos*, que pudiéramos considerar como palabra base de esa familia, es —y sobre ello volveremos aún en algún capítulo posterior— una de las palabras que pueden, en la etapa cubierta por nuestros capítulos II a VI, desempeñar esporádicamente el papel que ninguna palabra puede desempeñar de otro modo que esporádicamente y que hemos visto desempeñar unas veces a *lógos*, otras a *phúsis*, etc.. Pues bien, una vez que la contraposición de *aletheíe* a *dóxa* está siendo reinterpretada como la de lo que verdaderamente hay frente a la apariencia, la familia léxica de *nómos* queda ahora referida a la apariencia como algo que se contrapone a la "verdad"; lo que se da en la percepción ordinaria, en el ver, oír y tocar, eso es "por *nómos*"; "por *nómos*" son los colores, olores, sabores; algo distinto de eso será lo que "en verdad" (*eteêi*) hay.

Como ya hemos indicado, lo que en verdad hay ha de ser "uno" y de ello no habrá "nacer y perecer". Este carácter de "uno" se traduce en Demócrito, por una parte, en que "en verdad" no hay cualidades (olores, colores, sabores); lo que hay no tiene sino figura y aun esto, figura, lo tiene en un sentido restrictivo de la palabra "figura", pues la palabra misma, en griego *idéa*, de suyo significa aspecto en general, sin excluir color, etc., y, sin embargo, en este contexto excluye efectivamente color, olor, sabor. Ahora bien, dado que la noción de "figura" no puede prescindir de una diferencia entre figuras ni, por lo tanto, de una pluralidad de figuras, se requiere, para preservar el carácter de "uno", que la pluralidad de algún modo se suprima, y, en efecto, se suprime al no ser pluralidad determinable alguna; en otras palabras: lo que hay son innumerables figuras; no se trata de ningún positivamente infinito (sigue siendo cierto que "infinito" en griego es no–ente), sino de que es esencial la incontabilidad, innumerabilidad y, en este sentido, ilimitación. Las *átomoi idéai* ("figuras indivisibles") son innumerables.

El carácter de "por *nómos*" de las cualidades como olor, color, sabor, consiste en que tales determinaciones no son sino fijaciones dentro de la indefinida pluralidad de lo que "en verdad" no es sino combinación de figuras indivisibles y de las posiciones de esas figuras unas con respecto a otras. Así, pues, lo percibido como olor, color, sabor, etc., ciertamente nace y perece, pero "en verdad" no hay nacer ni perecer, sino el movimiento de

los indivisibles en cuanto mero cambio de posición de unos de ellos con respecto a los otros. Para que se entienda correctamente esto faltan todavía algunas precisiones, que hacemos a continuación.

Hemos visto cómo el modelo de las *átomoi idéai* responde a una reinterpretación de cierta contraposición. Recordemos ahora que esa contraposición era inseparable de otra; y ello no sólo en Parménides; lo que ocurre es que estamos designando las contraposiciones de la etapa anterior por el nombre que les dimos en concreto al hablar de Parménides; así, pues, diremos que la contraposición de *aletheíe* a *dóxa* era inseparable de que la *aletheíe* misma sea (en el sentido que en su momento hemos indicado) la contraposición y a la vez remisión de ser a no–ser. En la traducción que ahora nos ocupa de todo eso a cuestión de qué es lo que en verdad hay, se mantiene en efecto que al plano de lo "en verdad", esto es, al de las figuras indivisibles, es inherente un término negativo, concretamente en el sentido de que el movimiento de las figuras indivisibles no es pensable sin que haya un "vacío"; al "vacío" Demócrito lo llama así y también "la nada" o, si se prefiere, "el nada". Esta pertenencia del vacío a lo "en verdad", dentro del carácter que toda la problemática tiene de cuestión de qué es lo que verdaderamente hay, comporta atribuir al vacío, esto es, al "nada" o a la nada, la condición de algo en cierta manera "ente", y precisamente "en verdad" ente. Demócrito expresa alguna vez esto dando ocasionalmente nombre a lo lleno a partir de lo vacío, a saber, tomando la palabra griega para "nada" (*oudén* o *medén*) y nombrando el término positivo con lo que queda de esta palabra al suprimir la negación, a saber, *dén*, substantivado *tò dén*, que es como si en castellano dijésemos "la ada" frente a "la nada"; Demócrito dice: "No más es la ada que la nada" (B 156).

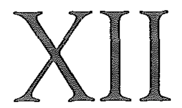
Por otra parte, si las figuras indivisibles en movimiento han de constituir un "uno", como se pretende, entonces es preciso que en ese acontecer no advenga nada, esto es, que nada haya casual o accidental, sino que todo acontezca "por necesidad". Ahora bien, la interna contrapartida de esto es que el movimiento mismo de los indivisibles, como tal y en su conjunto, el "torbellino" (*dînos*) en y por el cual acontece cuanto acontece, no se remite a nada ni parte de nada ni se explica por nada, sino que tiene lugar sin más.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Guthrie, Kirk–Raven. Además:

ALFIERI, V. E.: *Atomos Idea*, Firenze 1953.

BAILEY, C.: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.



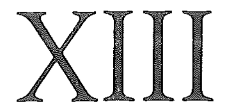
# Segundo intermedio

El motivo guía de todo lo que hemos expuesto tras el "primer intermedio" ha sido que la misma cuestión constitutiva de la etapa precedente, por el hecho mismo de plantearse, recibe una determinada reinterpretación y autointerpretación. Sigue siendo la misma cuestión, pues, si no la hubiese, tampoco tendría por qué producirse la reinterpretación que de ella se deriva, esto es, no habría tampoco cuestión de qué es lo que en verdad hay. Pero, a la vez, el viraje mismo es expresión del carácter esencialmente huidizo de la cuestión, de que su planteamiento es su pérdida. La medida en que ese viraje no se ha producido aún en Heráclito y Parménides es sólo la medida en que tampoco se ha producido la pregunta misma, es, en otras palabras, el que allí el carácter de lo huidizo está en el modo mismo en que la pregunta se da; de ahí —recuérdese— el carácter allí puramente ocasional y jamás fijado de cierto uso (precisamente el que nosotros —el hermeneuta contemporáneo nuestro— vemos como característico y marcado) de ciertas palabras, etc. El viraje es una cierta pérdida de la pregunta, pero es la pérdida inherente a la pregunta misma. Recuérdese entonces que, tras haber expuesto (en nuestro capítulo VII) cómo la cuestión de la *pólis* es ella misma la cuestión del "entre" o de la abertura o del espacio o de la distancia, adelantábamos que quizá fuese precisamente el momento de la claridad y resolución de la *pólis* el momento en el que a la vez queda decidido que la *pólis* se desvanecerá, y recuérdese el motivo por el que expresábamos con la significativa fecha de 480 a. C. el final de un período y el comienzo de otro. La Atenas de Pericles, figura de *pólis* central de la etapa a la que ahora (capítulos VIII a XI) nos hemos referido, es, por lo que se refiere a la *isonomía* de la que hablábamos en VII, a la vez e inseparablemente la fijación

de la *isonomía* y la pérdida interna de ella. La grandeza de lo más grande de este momento reside en la terrible ecuanimidad con que se es capaz de, a la vez, pertenecer hasta la médula a la *pólis* de la *isonomía* y decirla (exponerla, presentarla) con la radicalidad con la que sólo puede decirse, exponerse y presentarse aquello que se está hundiendo, que sólo hundiéndose deviene relevante. Dos autores gemelos, Heródoto y Sófocles, de quienes, por razones obvias, no se puede tratar especialmente aquí, representan mucho mejor que cualesquiera filósofos este momento.

## BIBLIOGRAFÍA

Remitimos a la bibliografía del capítulo I, en especial al apartado c, al d por lo que se refiere a las obras de Heródoto y Sófocles y, de los libros citados en el f, a los de Reinhardt (*Sophokles*, traducción castellana: Sófocles) y Schadewaldt (*Die Anfänge der Geschichtschreibung* ... y *Die griechische Tragödie*).



# La Sofística

Hasta el final mismo de la etapa clásica, por lo tanto hasta bastante después del punto en el que ahora nos encontramos, lo que verdaderamente significan las palabras griegas que significan "saber" es una destreza, pericia, saber–habérselas–con, saber–andar–con o saber–tratar–con. Incluso en el caso de palabras que en época helenística se contrapondrán entre sí a este respecto, ocurre que tal contraposición, aun apoyándose en usos limitados y especiales que han tenido lugar anteriormente, no es un hecho de lengua hasta época helenística. Así, si bien Aristóteles (que es el último autor de lo que estamos llamando etapa "clásica") contrapone en determinados momentos entre sí *epistéme* y *tékhne* para dar expresión a una distinción característica de su pensamiento, esa distinción no es todavía en Aristóteles un hecho de lengua, sino un recurso propio del pensador. En la lengua, incluso en la lengua del hablante Aristóteles, tanto *epistéme* como *tékhne* significan destreza, pericia, saber–habérselas–con. Y lo mismo significa también *sophía*, que es el carácter del *sophós*, siendo el *sophós* el diestro, experto o perito, el que sabe–andar–con, sabe–tratar–con y sabe–habérselas–con. El que todas las palabras para el "saber" tengan este tipo de significado responde a lo que en el capítulo I dijimos sobre cuándo y en qué la tiza es en efecto reconocida como tiza y el zapato como zapato. En este sentido, un *sophós*, un "sabio", es el carpintero, el zapatero, el navegante, el pintor. Cada uno de ellos es el sabio o experto en algo determinado, y lo es en primer término —nótese bien— no en aquello que "produce", sino en aquello con lo que trata y con lo que "se las ha" (digamos: el zapatero en cuero y en cortar, el pintor en colores, etc.). Si ahora se relee nuestro capítulo I, se verá cómo de manera señalada y, por lo mismo, especialmente problemática cabe

entonces llamar "sabio" a aquel a quien allí, luchando contra las denominaciones, llamamos el experto en "decir" ("decir", sin embargo, no es ámbito particular alguno) o el "poeta"; en atención a este especial problematismo Píndaro (a quien podemos situar en el punto de nuestro "primer intermedio", capítulo VII) reservó el uso del nombre *sophós* sin especificaciones de ámbito para eso que en I hemos llamado el experto en decir o el poeta. Veremos ahora, sin embargo, cómo la situación a la que todo nuestro precedente relato nos ha llevado comporta otra interpretación de la noción de un "saber" sin especificación de ámbito.

Empecemos por algunas cuestiones "de palabras". Si el *sophós* es en un caso el carpintero, en otro el pintor y en otro el navegante, y si "pintar" es el verbo para la operación del pintor, "navegar" el verbo para la operación del navegante, "carpintear" el verbo para la operación del carpintero, entonces, si queremos referirnos a la operación del *sophós* sin especificar ámbito, las estructuras de formación de palabras de la lengua griega producen de suyo el verbo *sophízein* con el significado de algo así como "ejercer de *sophós*"; en sí mismo este verbo no significa que se trate de un *sophós* sin especificación de ámbito, también puede ser simplemente que quien habla eluda especificar el ámbito o evite darle nombre. Si ahora nos preguntamos cómo se llama el que *sophízei*, es decir, cuál es el nombre de agente correspondiente al verbo *sophízein*, de nuevo las estructuras de formación de palabras de la lengua griega nos dan una respuesta: se llama *sophistés*, que es lo que, para no repetir cada vez la palabra griega, castellanizaremos en "sofista". En la lengua, pues, la palabra "sofista" solamente dice que aquel a quien se refiere es y ejerce como diestro o capaz de saber habérselas y arreglárselas en un dominio que no se especifica, ya sea porque no hay tal especificación o simplemente porque el hablante no puede o no quiere decirla. Pero hay un motivo para que una palabra que significa esto adquiera en ciertos usos de ella en la segunda mitad del siglo V (y ni siquiera en todos los usos de la misma palabra por la misma época) un especial matiz de significado, como vamos a ver.

Por una parte, el acontecer que hemos venido exponiendo desde el comienzo mismo de nuestro relato comporta la pretensión de algo así como un saber que no lo sería de ningún conjunto determinado de cosas. Comporta tal pretensión ya en la misma problemática noción, señalada en I y que acabamos de recordar citando a Píndaro, de una destreza o maestría que lo sería en el decir, por lo tanto ciertamente no en algún ámbito particular; en I vimos qué era lo propio del decir excelente, del decir del maestro en decir, lo que lo diferenciaba del decir ordinario, del decir del hablante trivial, y entonces el amago de un saber que no lo sería de tipo alguno

particular de cosas hizo frente de manera más directa en la constatación de aquella "tentación" que describimos comparando primero a Hesíodo con Homero y luego a Parménides con ambos y hablando luego de los comienzos de la *historíe*. El desarrollo de esa tentación y de esa pretensión (capítulos II a VI), culminando en Heráclito y Parménides, nos permitió caracterizarla como la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser" (si bien en un sentido que esta fórmula sólo puede tener una vez que se han entendido esos capítulos); y el tramo siguiente de nuestro relato (capítulos VIII a XII) nos hizo ver de qué manera esa cuestión se autointerpreta o reinterpreta como cuestión de qué es lo que verdaderamente hay o qué es lo en verdad ente, con lo cual estamos ante el siguiente resultado: aquel algo así como saber que no lo sería de tipo alguno determinado de cosas es, sin embargo, saber de lo ente, o sea, de las cosas, ciertamente de la verdad acerca de las cosas, la cual es, por ejemplo, "uno" frente a la multiplicidad de las cosas, pero lo es ni más ni menos que porque ese uno es lo que hay, lo ente, por lo tanto la verdad de las cosas mismas, de manera que, en efecto, el saber en cuestión es el verdadero saber de las cosas. Si esto lo asumimos teniendo en cuenta que "saber" sigue siendo destreza, pericia, saber–habérselas–con (sin lo cual no tendría sentido nada de cuanto hemos dicho), entonces eso de que el saber no circunscrito a ámbito alguno sería sin embargo saber de las cosas, y precisamente de la verdad de las cosas, se traduce en que ese saber sería el efectivo y positivo saber–habérselas global, esto es, reuniría en uno solo los caracteres de, por una parte, saber positivo y efectivo, contante y sonante, traíble y llevable, y, por otra parte, saber global, no circunscrito.

Lo que acerca de la *pólis* dijimos en VII comporta que la caracterización de ese amago de saber que no lo es de ámbito circunscrito alguno como saber "de la *pólis*", siempre con el sentido de destreza o pericia en lo tocante a la *pólis*, puede ser aceptada por cualquiera de los pensadores de los que hasta aquí hemos tratado, cierto que con las modificaciones que la posición de unos u otros en el viraje expuesto de II–VI a VIII–XII comporta por lo que se refiere al sentido de la noción de una pericia referente a la *pólis*. Concretamente, si la pretensión sofística es que el saber no circunscrito sea a la vez saber positivo, efectiva capacidad de habérselas con las cosas, destreza positiva, contante y sonante, entonces el saber de la *pólis*, la destreza o pericia en lo tocante a la *pólis*, lo será en el sentido de efectiva capacidad de éxito en los asuntos de la *pólis*.

De manera similar, todo lo dicho en los capítulos precedentes, ya desde I, comporta que cualquiera de los pensadores tratados podría hacer suya, con las correspondientes modificaciones de sentido, la caracterización de

aquel mismo saber como el saber, destreza o pericia en el decir. Pues bien, también cualquier sofista puede aceptar la caracterización de la pericia en cuestión como pericia en el decir, pero la pretensión sofística hará que esta maestría en el decir tenga un sentido bien distinto de aquel que habíamos invocado en I y que todavía en el presente capítulo citando a Píndaro hemos recordado. En efecto, para el sofista, el saber, destreza o pericia, lo es en el sentido de destreza positiva, de efectiva capacidad de éxito, de manera que la maestría en el decir será ahora la efectiva capacidad de convencer, la "retórica" (no entendiendo bajo esta palabra otra cosa que lo que se acaba de decir).

Podemos preguntarnos hasta qué punto esta caracterización del saber de la pretensión sofística como efectiva capacidad de convencer es algo de lo que hay bajo el lema "Hacer más fuerte el argumento más débil". No es posible confirmar ni desmentir la tradicional atribución de esta fórmula al sofista Protágoras, que era de Abdera, vivió desde aproximadamente 485 hasta aproximadamente 415 y ejerció una notable influencia en Atenas. En todo caso, lo que sí es de Protágoras es la frase que podemos traducir aproximadamente así: "De todas las cosas [i. e.: de todo aquello con lo que tratamos] medida es el hombre; de lo ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello es y a que es tal como es, de lo no ente [es medida el hombre] en cuanto a que ello no es" (B 1). Por "el hombre" hay que entender aquí el hombre de cada caso (yo, tú, él), con lo cual la frase dice algo así como lo siguiente: que, tal como las cosas aparecen para mí, así son para mí y, tal como aparecen para ti, así son para ti; el formularlo de esta manera comporta que por "aparecer" estamos entendiendo una presencia que se define como tal polémicamente en contra de cualquier establecimiento de criterios; y esto, en efecto, encaja con que la pregunta global, que sólo como cuestión de en qué consiste el "haber" y en qué consiste "ser" pudo generarse en su carácter de pregunta global, ahora ya sólo sea cuestión de qué "hay" o qué "es"; pues criterios, esto es, pautas para distinguir lo que es de lo que no es, lo que hay de lo que no hay, sólo se generarían (cf. VII) como consecuencia de la cuestión de en qué consiste el "haber" y en qué consiste "ser", de manera que la renuncia a lo específico de esa cuestión, el no aceptarla como tal, sino sólo como cuestión de qué "hay" o qué "es", significa establecer la ausencia de criterios, por lo tanto significa rechazar también que pueda haber un sólido "qué hay" o "qué es"; al aceptar la cuestión sólo como cuestión de las cosas, de lo ente, al rechazar la distancia (cf. *theoría* en I) que con respecto a la mera presencia de cosas hay en la cuestión de en qué consiste ser, el sofista, consecuentemente, rechaza también la posibilidad de una decisión firme en cuanto a las cosas, a lo ente.

El que la postura del sofista consista en interpretar aquel saber que no lo es de un ámbito particular como de todos modos saber de las cosas, de lo ente, y el que con esto sea enteramente consecuente el combatir la posibilidad de una decisión incluso en lo ente, todo ello nos permite entender también la principal noticia que tenemos del otro de los dos más importantes sofistas, Gorgias, que era de Leontinos y puede haber vivido aproximadamente desde 480 hasta 380. Gorgias es el autor de una argumentación de la que no tenemos el texto literal, pero de la que podemos decir algunas cosas. Cuando en esa argumentación aparece *tò ón*, es claro que gramaticalmente sigue siendo cierto lo que dijimos en VI de que esa expresión no significa "lo ente"; lo que ocurre no es que eso signifique lo ente, sino que la cuestión significada por eso se ha reinterpretado o autointerpretado como cuestión de lo ente y, en la Sofística, esto está dando los resultados que ya hemos empezado a describir y que en la propia argumentación de Gorgias se explicitan como, en efecto, resultados de la mencionada interpretación; Gorgias, en efecto, parte de *tò ón* como "lo ente", lo en verdad ente, lo que en verdad hay, y saca provecho de este planteamiento para demostrar que no hay tal o, si se prefiere decirlo así, que nada "es", que no hay ente, poniendo de manifiesto las insalvables aporías que se seguirían de admitir que algo es, e incluso añadiendo la demostración de que, si fuese, sería incognoscible y, si fuese cognoscible, sería incomunicable. No podemos decir cómo eran los detalles de la argumentación de Gorgias.

La posición del sofista es, pues, la de interpretar la cuestión global como, de todos modos, cuestión de lo ente, no aceptar la distancia de la cuestión de en qué consiste ser, consiguientemente, como hemos visto, rechazar la posibilidad de criterios y, por lo tanto, asumir la ausencia de decisión firme incluso en lo que se refiere a lo ente, o, si se prefiere decirlo así, quedarse incluso sin lo ente, en el sentido de que no hay nada de lo que podamos decir que ello precisamente es. Podemos expresar esto mismo de la siguiente manera: la pretensión de una cuestión una y global como, de todos modos, cuestión de lo ente comporta la pretensión de una unidad de lo ente y, a la vez, unidad de lo ente sólo cabe como abolición de la diferencia, por lo tanto de la determinación, de la fijeza en general, pero esto quiere decir abolición de lo ente mismo, pues ser es determinación, delimitación, ser esto y no aquello, ser así y no de tal otra manera, es decir, fijación. La actitud sofística de rechazo de la fijación en general, por lo tanto de desprestigio de pautas y criterios, se expresa con un recurso característico de este momento: la fijación es *nómos*, mientras que la *phúsis* queda siempre más allá de la fijación. La contraposición entre estas dos palabras no pertenece a la lengua, sino que es un producto de la evolución

de pensamiento que venimos estudiando (recuérdese que *nómos* en contraposición a "verdad" está también por la misma época en Demócrito). Ya hemos visto en el capítulo V qué pasa en la lengua con *phúsis*. De *nómos* digamos que es la designación nominal de lo mismo que se designa con el verbo *némein*, el cual significa repartir, distribuir, asignar a cada uno y/o a cada cosa lo suyo y/o su papel y/o lugar, por lo tanto también, en las formas gramaticalmente adecuadas, tener algo como la parte que a uno o a una cosa corresponde; el *nómos* es tanto el reparto como la parte que a algo o alguien le toca en él; una palabra así muy bien podría haber sido una más de las que episódicamente desempeñasen aquel papel que en Heráclito algunas veces desempeña *phúsis*, otras *lógos*, otras *kósmos*; y de hecho unos versos de Píndaro (el fragmento 169) emplean *nómos* de manera que hace imposible no pensar en la *phúsis* o el *lógos* de Heráclito. Por otra parte, lo que acabamos de describir como el significado que la palabra *nómos* tiene en la lengua sigue siendo el que tiene en la lengua incluso en la época de la Sofística y a lo largo del siglo IV; la contraposición sofística (o la de Demócrito) no es un hecho lingüístico, sino de pensamiento.

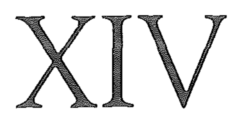
Aparte de Protágoras y Gorgias, tenemos noticias de otros sofistas. Uno de ellos, Antifonte, que era de Atenas, es el autor del único texto conocido en el que se emprende algo así como una presentación sistemática de la contraposición de *phúsis* y *nómos* (B 44). Antifonte es quizá el sofista del que se conserva mayor cantidad de texto que deba considerarse literal, pero lo que sabemos de él es lo bastante confuso para que ni siquiera podamos decir con certeza si es o no la misma persona que el orador Antifonte, el cual también era de Atenas y vivió desde aproximadamente 480 hasta 411.

La posibilidad, que acabamos de apuntar, de que la palabra *nómos*, en virtud de su significado propio y permanente en la lengua, hubiese llegado alguna vez a designar lo que algunas veces en Heráclito designan *phúsis* o *lógos*, es en cierta manera algo más que posibilidad si consideramos no la palabra simple *nómos*, sino su presencia en el compuesto *isonomía*, con el que ya varias veces nos hemos encontrado y que significa que el *nómos* sea uno y el mismo para todo y para todos, donde, de acuerdo con lo que expusimos en el capítulo VII, el *nómos* no es en manera alguna el de la Sofística, sino el *lógos* de Heráclito (incluso cabría discutir si Heráclito mismo no emplea alguna vez *nómos*, incluyendo la referencia a la *pólis*, para nombrar el *lógos*). El tránsito del significado en la lengua al significado sofístico sirve así de hilo conductor para entender en qué se traduce por lo que se refiere a la *pólis* la posición sofística. No es cierto que la contraposición de *phúsis* a *nómos* tenga su origen en una problemática específica de la *pólis*; lo que ocurre es que la problemática de la que hemos visto surgir esa contraposi-

ción es, de manera ni más ni menos básica que para cualquiera de sus otras caracterizaciones, también la problemática de la *pólis*, y así se ha visto a lo largo de nuestra exposición. El sofista, ciertamente, sólo puede crecer en la *pólis* de la *isonomía*, pero no está comprometido con ella; el *nómos*, incluso el de la *isonomía*, es *nómos*, no *phúsis*; y esto es particularmente importante en contexto con el hecho, ya señalado, de que el saber del sofista es saber "de la *pólis*" en el sentido de efectiva capacidad de éxito en los asuntos de la *pólis*; todo lo cual comporta que estamos ante una efectiva capacidad de éxito liberada de cualquier sometimiento incondicional al *nómos* de la *isonomía*.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras citadas de Diels–Kranz (*Die Fragmente* ...), Barnes, Guthrie, Heinimann, Jaeger (*Paideia*).



# Sócrates

No sólo porque no escribió, sino por todo lo que constituye su figura, Sócrates no es un autor, sino un fenómeno, esto es, algo que aparece o acontece. El que de Sócrates partan cosas diversas y ante él se produzcan reacciones diversas no es que Sócrates haya enseñado algo y eso que él ha enseñado sea interpretado de diversas maneras o ante ello se tengan diversas actitudes; lo que ocurre es que Sócrates no enseña nada, simplemente anda por ahí, y, además, su andar por ahí no comporta ni rasgo alguno espectacular ni ninguna otra pretensión especial; no es un maestro, no es un dirigente, no es un rebelde, no hace nada excepcional, no funda nada, no promete nada, no sabe nada; no es ni rico ni especialmente pobre, ni poderoso ni especialmente desvalido; parece reunir todas las condiciones para ser un hombre trivial. Inquieta terriblemente ¿por qué?; por nada determinado que haga o diga. Hay suficientes noticias para que podamos suponer que el verdadero motivo de que se pidiese y obtuviese su muerte hubiera llegado hasta nosotros si alguien (aunque sólo fuesen sus acusadores) hubiera tenido un concreto motivo; en vez de esto hay solamente una fórmula estereotípica cuyos estereotipos no se llenan con nada determinado; además, nadie quería en realidad matar a Sócrates (aunque sí condenarlo) y tampoco él buscaba morir, y tampoco fue un malentendido. El constatar que todas estas negaciones cuadran con el significado histórico–filosófico de Sócrates no "explicará" lo ocurrido; solamente lo describirá de una manera algo más completa.

Sócrates era de Atenas y vivió desde aproximadamente 470 hasta 399. Las fuentes a través de cuya discusión cabe percibir algo de su figura son, citadas en lo posible por orden cronológico, las siguientes: alguna comedia

de Aristófanes, algunos escritos de Jenofonte, lo que sabemos de "escuelas" o pensadores inmediatamente posteriores que se declaran "socráticos", Platón, algunas noticias dadas por Aristóteles, finalmente el propio hecho de la acusación y proceso con todo lo que historiográficamente es averiguable al respecto.

La noción de un saber que no sería el de uno u otro ámbito o tipo de cosas, noción que hemos descrito a propósito de la Sofística, es también el problema del que podemos partir para exponer el pensamiento de Sócrates. Para Sócrates esa noción es justamente el problema, esto es, Sócrates, ciertamente, comparte la noción de ese saber, comparte desde luego (pues habla griego) el que "saber" quiera decir destreza, pericia, saber–habérselas–con, comparte también (y también para esto hemos expuesto unos motivos que van mucho más allá de Sócrates y la Sofística) el que ese saber lo sea "de la *pólis*", incluso puede compartir el que sea "retórica", pero todos estos puntos en común adquieren un sentido distinto por cuanto la noción de ese saber es, para Sócrates, precisamente el problema, y el problema reside justamente en que ese saber no podrá ser como un saber de cosas. No podrá ser, pues, lo que en el capítulo precedente llamábamos un saber positivo y eficaz, traíble y llevable, contante y sonante. Será destreza, pericia, saber–habérselas–con, y lo será en lo tocante a la *pólis*, pero, precisamente porque la *pólis* no es cosa alguna, sino el ámbito o el espacio, la abertura en la cual tiene lugar toda cosa, la pericia en lo tocante a la *pólis* no podrá tener el carácter positivo que tiene la pericia del zapatero o la del carpintero; no puede haber una pericia positiva universal; si hay una pericia universal, ésta ha de ser algo radicalmente distinto de una pericia positiva; similar consideración vale para la noción de una destreza en el decir, exponer y convencer, que también sería una destreza universal, no referida a este o aquel tipo de cosas. Pero ¿qué quiere decir eso de que no es una destreza positiva?. Por de pronto quiere decir que sólo puede ser diestro en los asuntos de la *pólis* alguien para quien de lo que se trata no es de conseguir el éxito, de lograr algo que uno se propone, etc., y esto se mantiene en el estricto sentido de que quien no sea capaz de esa distancia podrá a lo sumo hacerse la ilusión de que consigue lo que se propone o la de que sabe qué es lo que se propone; igualmente, sólo puede ser diestro en convencer aquel que no se propone convencer ni es el portador de alguna tesis de la cual haya de convencer.

El saber global o la destreza global, pues, sólo puede entenderse como una ruptura con el carácter mismo de todo saber o destreza referente a unas u otras cosas, como una distancia. El saber global o destreza global tiene la condición de continuada ruptura frente al carácter positivo de todo saber

de unas u otras cosas. De alguna manera se está redescubriendo aquí lo que en la primera etapa de nuestro relato (capítulos I a VII) encontrábamos como distancia de la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser" frente a toda cuestión de lo ente o de las cosas, incluso frente a una presunta cuestión de "todo lo" ente o de lo ente "uno", distancia que también puede formularse diciendo que no hay cuestión de "todo lo" ente o de lo ente uno, y sí, en cambio, cuestión de en qué consiste ser. No es nada accidental el que esto se esté redescubriendo desde la situación representada por la Sofística, siendo la Sofística precisamente la extrema reducción de la cuestión global a cuestión de lo ente.

El carácter de distancia o ruptura que, como acabamos de ver, Sócrates en cierta manera redescubre en la pregunta de la que trata nuestro relato, carácter a la vez en cierta manera representado en la figura misma de Sócrates, está en la base de la serie de negaciones con la que iniciábamos el presente capítulo y a la vez da a esas negaciones un peculiar carácter que distingue muy bien esa serie frente a cualquier indiferencia o "pasar de". En la destreza de Sócrates no hay ninguna especie de desacreditación general de las tesis, las posiciones y las determinaciones; la había, en cambio, en la actitud típica del sofista, como vimos. Sócrates asume la posibilidad de una decisión; asume, por lo tanto, que ha de haber un criterio, algo por lo que se discierna o separe lo que sí de lo que no, lo que "es" de lo que "no es", lo válido de lo no válido, lo bueno de lo malo, o comoquiera que se prefiera llamarlo. Ahora bien, la pregunta por tal criterio es la cuestión de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser", y acabamos de ver que el carácter de tal pregunta es que ella no es como cuestión alguna de cosas, y ello precisamente en el sentido de que la destreza en el terreno ahora descubierto no es de carácter positivo. Esto se manifiesta en que la verdadera respuesta a la pregunta consiste en el continuado fracaso de todos y cada uno de los intentos de respuesta; no en la renuncia a responder o en la declaración de que no hay respuesta, pues ambas cosas serían eludir la pregunta, sino en el seguir siempre fracasando; ello no es modo alguno de remisión de la respuesta a instancia distinta del decir, preguntar, responder y refutar; por el contrario, no hay instancia distinta de esa; es en el mismo continuado fracaso dentro del mismo decir, preguntar, responder y refutar, y en ninguna otra parte, donde el criterio comparece; cada pauta tematizable cae en su propio examen interno, pero en este seguir siempre cayendo una pauta y la otra y la otra, ahí y en ninguna otra parte, acontece decisión, definición, criterio. Así, Sócrates pregunta en efecto en qué consiste ser válido, ser bueno, ser valioso, en definitiva en qué consiste ser, "qué es ser bueno", "qué es ser ...", en definitiva "qué es ser", y sostiene que "tiene

que" haber una respuesta; siempre seguirá "teniendo que" haberla, cada intento de respuesta será refutado.

Así, pues, en cada cosa, en cada ente, el criterio o "en qué consiste ser", en virtud del cual vale decir que esa cosa en efecto "es" (es decir: es cosa), comparece sólo en el descrito fracaso continuado del continuado intento de respuesta. Cada cosa es, pues, sede de lo inquietante, de lo que no se deja tematizar; y el haber eso en cada cosa es la versión que ahora encontramos del tan griego "Todo está lleno de dioses", del que ya nos hemos ocupado anteriormente (en especial capítulo II). Así, es plenamente coherente que Sócrates llame *tò daimónion* ("la divinidad") a la fuerza que le impide tematizar el criterio, por lo tanto a la fuerza que le impide impartir normas y dar soluciones.

## BIBLIOGRAFÍA

Las obras ya citadas de Guthrie y Jaeger (*Paideia*). Además:
PATZER, A. (ed.): *Der historische Sokrates*. Darmstadt 1987.



# Platón

## XV.1. LA DIALÉCTICA

No es mera contingencia externa el que sea precisamente Platón (ateniense, 427–347) el primer autor del cual la historia de la filosofía puede tratar con obras enteras y no con fragmentos. Claro que también podría haber ocurrido que una u otra de las obras de uno u otro de los hasta aquí tratados, en virtud de circunstancias que no se dieron, hubiese llegado entera hasta nosotros. Pero, aun así, no es casualidad que sea Platón el primero, pues el momento en que él llega es aproximadamente (no es esta una cuestión en la que quepan exactitudes matemáticas) el primero también para algunas otras cosas. Es, por de pronto, el primer momento de la historia griega en el que la literatura es "literatura" en sentido estricto, es decir, el primer momento en el que el texto es básicamente escrito. Cierto que aun la literatura griega en el más amplio sentido, sinónimo de aquella maestría en el decir de la que hablábamos ya en I, se escribe ya desde el momento más antiguo en el que cabe situar obras, hasta tal punto que tampoco es casualidad el que la datación historiográfica de obras disponga de un lapso que empieza algún tiempo después de la creación de la escritura alfabética. Pero hasta la segunda mitad del siglo V el papel de la escritura, papel desde luego esencial y que va creciendo, es fundamentalmente el de guarda y custodia del texto, no el del elemento en el que el texto tiene lugar. En Platón el texto es ya básicamente escrito; la escritura no es ya la guarda de algo que, por ejemplo, se recitase. Lo que acabamos de decir no es sólo una característica de la época en la que Platón se mueve, sino que es algo de lo que el propio Platón y su peculiar escritura son pieza esencial; la

relación de Platón con ello no es, pues, ni obvia ni externa, sino radical y, por ello, profundamente problemática, como tendremos ocasión de ver.

Vinculado al problematismo que acabamos de mencionar está, como también tendremos ocasión de ver, el que, aun cuando se nos hayan conservado algunas cartas, de las cuales las llamadas "sexta", "séptima" y "octava" podrían ser auténticas, sin embargo las obras propiamente dichas de Platón son todas ellas "diálogos", lo cual, para que esté correctamente dicho, requiere algunas aclaraciones, incluso algunas que no pueden demorarse por más tiempo y que van ya a continuación.

En primer lugar, nadie que venga después de finales del siglo IV a. C. puede evitar el recibir en primera instancia el diálogo, e igualmente algunas otras formas, como algo que se define por su apartamiento con respecto a una forma que se considera como —por así decir— la forma cero (u obvia) dentro de cierto campo y que sería la forma enunciativo–doctrinal; la filosofía nunca se acomodará del todo a esa forma, pero las que adopte se definirán siempre por su apartamiento con respecto a esa. Pues bien, recibir así el diálogo de Platón es falsearlo por de pronto por dos razones; primera, que en la época de Platón no existe (salvo, a lo sumo, germinalmente) la forma enunciativo–doctrinal, y, segunda, que el propio diálogo de Platón no sólo es anterior como forma a lo enunciativo–doctrinal, sino que desempeña un papel central en la génesis de esto último, por lo cual, si se lo recibe como un apartamiento con respecto a lo enunciativo–doctrinal, se priva uno de la posibilidad de entender conexiones esenciales.

En segundo lugar, si bien nadie podría por principio excluir que Platón se haya pronunciado en alguna otra forma que la del diálogo, ni tampoco excluir por principio que a través de unas u otras noticias se pueda tener algún acceso a esas manifestaciones, lo que por esas vías se averigüe no es texto de Platón y, por lo tanto, pertenece aun en el mejor de los casos a la labor interpretativa misma, no a lo que ha de ser interpretado. La advertencia de que el texto son los diálogos importa no sólo por lo que se refiere al contenido del texto, sino también como exigencia de que no se intente quitar hierro al hecho de que todo el texto de un pensador consista en poner cosas en boca de personajes en vez de que el autor mismo diga algo.

Los títulos de los diálogos de Platón (de los generalmente considerados auténticos), en orden que pudiera ser próximo al cronológico (seguridad al respecto no es posible), son los siguientes: "Apología de Sócrates", "Critón", "Ión", "Lisis", "Laques", "Cármides", "Eutifrón", "Hipias menor", "Hipias mayor", "Protágoras", "Gorgias", "Menón", "Eutidemo", "Menéxeno", "Crátilo", "Banquete", "Fedón", "República", "Fedro", "Parménides", "Teeteto", "Sofista", "Político", "Filebo", "Timeo", "Critias",

"Leyes". Es discutida la autenticidad de ambos "Hipias" y hay quien defiende la del "Alcibíades primero".

De la gran mayoría de los diálogos de Platón es personaje central Sócrates, y en todo caso es Sócrates quien, si consideramos el conjunto de los diálogos, encarna cierto proceder que, con independencia de si ocurre o no en cada diálogo, es la base para la comprensión de todos ellos sin excepción. La forma más simple de dicho proceder podría por el momento describirse en los términos en que a continuación lo hacemos.

Alguien dice algo, y en tal decir hay un "es" o "no es", o sea, alguien dice que esto o aquello es o no es bueno, es o no es justo, es o no es sabio, es o no es valiente. El encuentro con Sócrates hace ver que con ese decir se está presuponiendo que hay un "en qué consiste ser ...", a saber, "en qué consiste ser bueno", "en qué consiste ser justo", etc., o sea, un "qué es ser... ", a saber, "qué es ser bueno", "qué es ser ser sabio", etc.. Es también Sócrates quien no permite que sus interlocutores eludan la cuestión de "qué es ser... "; no permite, por ejemplo, que salgan del paso remitiendo a casos concretos ilustrativos (es sabio o valiente hacer tal cosa en tal caso y, en cambio, no lo es hacer tal otra en tal otro). El mismo Sócrates es también quien mantiene la certeza de que hay en efecto un "qué es ser ...", quien mantiene, por lo tanto, en pie la pregunta. Ahora bien, es el mismo Sócrates quien, examinando internamente cada intento de respuesta, pone de manifiesto la inconsistencia del mismo; el examen es interno porque Sócrates no contrapone al intento de respuesta del interlocutor alguna respuesta suya, ni siquiera la tiene guardada. La caída de uno y otro y otro intento de respuesta es para el interlocutor trivial una fuente de desánimo y enfado, mientras que para Sócrates (y para el interlocutor socrático) no sólo es precisamente esa continuada caída de uno y otro y otro intento lo que mantiene en pie la certeza de que hay un "qué es ser ...", sino que además sólo en ese continuado fracasar comparece y tiene lugar aquello por lo que se pregunta; no se remite la respuesta a instancia alguna más allá del decir que pregunta, responde y refuta, sino que sólo en la siempre de nuevo continuación de ese preguntar, responder y refutar consiste la comparecencia de aquello por lo que se pregunta.

Sobre este modelo y sus complicaciones volveremos. Recordemos, sin embargo, ante todo, que el modelo en cuestión tiene en efecto algo que ver con lo que en XIV hemos descrito como la actividad de Sócrates y que de esta actividad dijimos que ella entrañaba un cierto intento de recuperación del sentido inicial de la pregunta de en qué consiste el "haber" o en qué consiste "ser", recuperación al menos en el sentido de que se reivindica el que esa pregunta, o el "saber" que consiste en estar efectivamente en ella,

precisamente por no ser ninguna pregunta o saber particular, referente a este o aquel tipo de cosas, no podrá ser en general pregunta o saber alguno referente a cosas, esto es, se caracterizará precisamente por su distancia, por su no positividad. Esto ya se ha expuesto, pero ahora trataremos de decirlo de una manera que nos aproxime más al desarrollo interno de la obra de Platón.

Se trataba, desde el comienzo de nuestro relato, de qué pasa con el intento de mencionar el juego que siempre ya se está jugando, aquello que en todo tener lugar está ya teniendo lugar. Veamos ahora una nueva manera de conducir a esa mención, manera que encontramos en Platón. En todo acontecer o tener lugar, algo acontece o tiene lugar por parte de o por lo que toca a algo; acontece siempre algo de algo. No es cuestión alguna en este momento la de si decimos que algo acontece por lo que toca a algo o que de algo sabemos algo o que de algo decimos algo; las tres formulaciones dicen lo mismo; lo que importa es la articulación "algo de algo". Por otra parte, dado que estamos en Grecia, tanto el acontecer o tener lugar como el saber como el decir deben entenderse en el marco de lo que en I dijimos y en XIII recordamos sobre cuándo y en qué el zapato propiamente tiene lugar como zapato y la tiza como tiza o, lo que es lo mismo, sobre cuándo y en qué propiamente llamamos zapato al zapato y tiza a la tiza o conocemos el zapato como zapato y la tiza como tiza. Así, pues, que de algo decimos algo no quiere decir que formulamos enunciados, sino que tratamos algo de una determinada manera y no de otra (con la tiza escribo sobre el encerado, no me la como). Y, todavía por otra parte, el "algo acontece por lo que toca a algo" puede decirse también diciendo "algo acontece como algo", si bien entonces el primer "algo" de la primera fórmula se corresponde con el segundo de la segunda y el segundo de la primera con el primero de la segunda, tal como, si "saber o decir algo de algo" se traduce por "saber o decir algo como algo", entonces el primer "algo" de la primera fórmula es el segundo de la segunda y el segundo de la primera el primero de la segunda. Por ejemplo, si por lo que toca a Pedro acontece "estúpido" (o acontece estupidez, pero en griego se diría con el adjetivo, sólo que en el llamado "neutro singular", cf. VI), entonces es que Pedro acontece como estúpido; o sea: si de Pedro decimos o sabemos o conocemos la estupidez (en griego adjetivo en "neutro singular"), entonces es que decimos o sabemos o conocemos a Pedro como estúpido. Así, pues, la articulación "algo [1] de algo [2]" y la articulación "algo [2] como algo [1]" son una sola y la misma articulación.

Las necesidades expositivas de los capítulos anteriores nos llevaron en diversos momentos a constatar conexiones que en uno u otro autor adquie-

ren relevancia, pero que no pertenecen a este o aquel autor, sino que están en la lengua; así en el capítulo V expusimos en qué sentido y por qué al continuo semántico "nacer, crecer, brotar, surgir, llegar a ser" debe añadirse la noción de aparecer o de presencia. Lo diseñado por todo el continuo semántico así ampliado no es sino el "acontecer" o "tener lugar" del que ahora acabamos de hablar, eso que ahora resulta tener el carácter del "algo de algo". Ya antes, por cierto, el mencionado continuo semántico había aparecido en una peculiar conexión con el "decir", concretamente cuando en el capítulo V, tras haber hablado de *phúsis*, hubimos de remitir al capítulo I a propósito de *lógos* y *légein*. Y, finalmente, en el capítulo VI la propia noción "ser" quedó incorporada al mismo continuo. Así, pues, el que el acontecer (y, por lo mismo, el decir y el saber) tenga el carácter del "algo de algo" puede también expresarse diciendo que "ser" consiste siempre en que algo es algo. Resulta ahora especialmente importante lo ya dicho varias veces y recordado en este mismo capítulo y subcapítulo (a propósito del zapato y la tiza) de que el "algo de algo" es articulación de un andar con las cosas, no de un enunciar, de modo que el decir que siempre "algo es algo" no contiene nada referente a un análisis lógico de fórmulas; que haya una articulación de dos elementos no tiene en este caso nada que ver con que se estuviese postulando que todo enunciado fuese traducible a alguna expresión del tipo "A es B", y, aun cuando se emplease esta expresión (que de momento no se empleará), no se estaría haciendo de ella una fórmula de la que por substitución de variables se obtuviesen enunciados, sino simplemente un recurso de abreviatura para recordar la articulación dual que antes hemos descrito con el sentido con el que la hemos descrito.

En la expuesta articulación dual los dos elementos o momentos entran a títulos irreductiblemente distintos entre sí. La inclusión de "ser" en el continuo semántico al que acabamos de referirnos nos permite explicar ahora dicha irreductibilidad de la diferencia en los términos en los que a continuación lo hacemos.

El "algo [2]" es lo ente, lo que es, la cosa. Ahora bien, "lo que es" quiere decir "lo que es ..."; un primer paso de la cuestión de en qué consiste "ser", constituido precisamente por la constatación de la articulación dual, establece por de pronto que "ser" es "ser ..." y, por lo tanto, que, al menos en una primera instancia, "ser" no es lo mismo para el zapato, para la tiza y para el olivo, porque ser es para el zapato "ser zapato" y para el olivo "ser olivo"; aquí es donde está el "algo [1]". La cuestión de en qué consiste ser aparece por de pronto como pretensión de describir en qué consiste "ser zapato" o en qué consiste "ser olivo". La ya reiterada alegación de un continuo semántico en el que aparecer y presencia (incluso con la connota-

ción de "brillo", cf. *kósmos* en nuestro capítulo V) interpretan "ser" nos permite ahora entender que para designar ese "ser A" o "ser B" Platón emplee una palabra que significa presencia o aspecto: *eîdos* (plural *eíde*). Dado que la palabra está sincrónicamente relacionada con el verbo "ver", es ahora momento adecuado para insistir en que en griego se "ve" el zapato como zapato en el pisar tranquilo sin prestar atención al zapato y se "ve" la tiza como tiza en el escribir con ella en el encerado sin ocuparse de ella misma; el "ver" no es sino el entero "andar con" y "habérselas con"; las matizaciones que a este respecto haya que establecer para la concreta situación de Platón pertenecen a una ulterior reflexión nuestra (del historiador o hermeneuta) y no deben afectar de entrada a la lectura de Platón mismo.

La cuestión del "ser" asume, pues, por de pronto, la forma de la cuestión de en qué consite "ser A" o en qué consiste "ser B". Esto encierra una dificultad interna, pues al preguntar así se está haciendo del "ser A" o del "ser B" el asunto, la cosa, aquello de lo que se trata, cuando había quedado claro que la cosa, aquello "de lo que", es justamente el otro elemento de la articulación dual, el "algo [2]"; ahora está ocurriendo algo así como que se trata "de" el "algo [1]". En otras palabras: se está tomando el *eîdos* como la cosa. Ahora bien, el sentido de esto es que, en el continuado fracaso de tal proceder, comparezca la irreductible diferencia del *eîdos* con respecto a la cosa; se lo toma como la cosa, se lo tematiza, siempre de nuevo, para que siempre de nuevo se escape y así lo que en cada caso comparezca sea la diferencia. Estamos con esto adelantando una versión algo más detallada del continuado fracaso socrático al que nos hemos referido ya incluso dentro de este mismo capítulo; pero, para que esta nueva versión pueda quedar efectivamente expuesta, tenemos por de pronto que demorarnos un poco en cómo es la pregunta por el *eîdos*.

De entrada (y este "de entrada" no tiene nada que ver con orden cronológico alguno) se trata de en qué consiste ser zapato y en qué consiste ser olivo, del *eîdos* zapato y el *eîdos* olivo. ¿Cómo se describe un *eîdos*?. Por de pronto a partir de otro por "división" (*dihaíresis*) mediante un rasgo distintivo; el *eîdos* del que se parte se llama en este contexto *génos* y la nota mediante la cual se divide se llama "diferencia". No es casual el que no haya ni un solo ejemplo de este proceder llevado a cabo por Platón con toda seriedad; todo está envuelto en el característico humor distanciante. Aun así, el procedimiento tiene sus caracteres que es preciso no perder de vista. Así, no se trata de división lógico–formal, sino de una auténtica observación e inspección de contenido, pues el *génos* no puede ser dividido de cualquier manera lógico–formalmente correcta, sino que tiene sus propias diferencias que lo dividen; consiguientemente, no cualquier *eîdos*

es a su vez un *génos*, esto es, no cualquier *eîdos* es a su vez divisible, porque no cualquier *eîdos* comporta diferencias. No cabe poner ejemplos que sean en sí mismos defendibles, porque toda esta construcción no representa nada en lo cual hayamos de quedarnos, sino sólo una respuesta a la cuestión de cómo sería la descripción temática de un *eîdos*, respuesta que se da para que sobre ella pueda verse qué pasa con el intento de tematizar el *eîdos*. Lo que pasa no es meramente la obviedad de que la *dihaíresis* describe un *eîdos* a partir de otro y, por lo tanto, no hace sino remitir de la cuestión de un *eîdos* a la cuestión de otro *eîdos*; ocurre también algo más grave, de lo que a continuación nos ocupamos.

Hay ciertos *eíde* que lo son en un sentido muy especial: están implicados en cada paso de la *dihaíresis*, la *dihaíresis* misma no es sino el uso de ellos, y, precisamente por eso, ellos mismos no pueden ocupar lugar determinado alguno dentro del modelo de la *dihaíresis*. Así, lo que hemos dicho de que no cualquier división lógico–formalmente correcta es una *dihaíresis* equivale a que no cualquier "clase" o "predicado" (en el sentido de nuestra lógica) es un *eîdos*; entiéndase como agrupamiento de objetos o como agrupamiento de notas ("extensionalmente" o "intensionalmente" en nuestros términos), no vale el agrupamiento sometido sólo a condiciones lógico–formales, sino que ha de percibirse una unidad de suyo; un *eîdos* es verdaderamente uno; y la diferencia que lo constituye frente a lo otro no es arbitrariamente establecida(esto es, sometida sólo a condiciones lógico–formales), sino que él mismo ha de ser lo mismo consigo mismo y otro que lo otro. Todo esto significa que en cada paso del proceso de la *dihaíresis* están ya implicadas esas determinaciones, *eíde*, que en la exposición que acabamos de hacer han aparecido con los nombres de "uno" y "mismo"/"otro". Pero esos *eíde*, como vamos a ver, aparecen también (e incluso cronológicamente antes en la obra de Platón) con otros nombres.

El sentido de remitir a ciertos *eíde* que están siempre ya, implicados en cada paso de la *dihaíresis* y no ocupando algún punto de ella, es indicar que esos *eíde* están implicados no en la descripción de este o aquel *eîdos*, sino ya en el intento de describir un *eîdos*, sea el que fuere; se indica con ello que esos *eíde* están como constitutivos implícitos de cualquier *eîdos* por el mero hecho de que el *eîdos* sea *eîdos*. Ahora bien, el "ver" que hay en la noción de *eîdos* es, como ya dijimos, el entero "andar con" y "saber habérselas con", el entero "conducirse"; ver algo bajo cierto *eîdos* no es atribuirle un predicado, sino darle cierto trato, tratarlo de cierta manera y no de otra. Así, pues, el remitir del *eîdos* a que ciertos *eíde* están como constitutivos implícitos en cualquier *eîdos* por el mero hecho de que éste sea *eîdos*, tiene el sentido de indicar que todo saber andar o saber habérselas con este

o aquel tipo de cosas, con zapatos o con tizas o con olivos, sólo tiene lugar dentro de y sobre la base de un saber habérselas pura y simplemente, de una pura y simple excelencia o calidad, en griego *areté* (al que tiene *areté* se le llama *agathós*, que suele traducirse por "bueno"). Lo que había aparecido unas líneas más arriba como cuestión de "uno" o de "mismo"/"otro" aparece ahora (cronológicamente antes en la obra de Platón) como cuestión de la *areté*.

Con lo dicho podemos tener una visión algo más precisa de cómo la cuestión del *eîdos* se cumple en el continuado fracaso. La *dihaíresis* de acuerdo con el modelo, el que un *génos* se divida y subdivida y de este modo se llegue hasta este y/o aquel y/o el otro *eîdos*, tiene como límite superior, esto es, como *génos* más universal desde el cual hacia "abajo" pueda realizarse, el punto en el que lo tematizado habría de ser algún *eîdos* de esos que están como constitutivos implícitos en cualquier *eîdos*; así, la *dihaíresis* con la que Platón describe "pescador de caña" parte de *tekhnítes* (el que posee una *tékhne*) y no puede partir de más arriba, porque *tékhne* es "saber" (en el sentido griego que reiteradamente hemos expuesto), es decir, es el antes alegado "ver" griego, es, pues, ya una de esas determinaciones a las cuales hay referencia constitutiva en cualquier *eîdos* por el hecho de que el *eîdos* sea *eîdos*; es enteramente consecuente el que tales determinaciones no puedan a su vez obtenerse por *dihaíresis*, puesto que están implicadas en cada paso de la *dihaíresis*; y, por otra parte, el que no puedan obtenerse por *dihaíresis* no quiere decir que con ellas el modelo *dihaíresis* ya no tenga función, puesto que tampoco lo que ocurre ahora es que se abandone el intento de descripción o tematización, sino que el rendimiento de ese intento es de una índole distinta, que ya quedó anunciada y de la que ahora vamos a ocuparnos con algo más de detalle. En todo caso, la entera cuestión del *eîdos* ha quedado ahora remitida a la cuestión de qué pasa cuando la descripción aborda esos *eíde* que son constitutivos implícitos de cualquier *eîdos*; y, dado que la cuestión de esos *eíde* ha quedado identificada con la cuestión de la *areté*, lo que ahora preguntamos es: qué pasa cuando lo que se trata de describir es, bajo uno u otro aspecto, la *areté* misma.

Veámoslo en el diálogo "Laques". Se trata, en efecto, de describir un aspecto de la *areté*, concretamente aquel que se designa como "valentía" o "coraje". Se constata por de pronto que la valentía es una cierta firmeza, pero, como ya sabemos que en griego *areté* es saber, será valentía aquella firmeza en la que hay discernimiento, saber (siempre en el indicado sentido griego); por otra parte, sin embargo, valentía o coraje connota riesgo, por lo tanto un cierto "no saber". Esta es sólo la primera dificultad y, sin embargo, ya en ella aparece diseñado el meollo de la cuestión: la incompa-

tibilidad se plantea entre el carácter de *areté* y el contenido determinado, aquí concretamente el que hasta ahora se atribuye a la valentía, pero, si no fuese este, otro habría de ser; y, sin embargo, para que haya descripción, ha de haber algún contenido determinado. Veamos como continúa el diálogo. Se intenta evitar la dificultad precedente definiendo la valentía como un saber, concretamente como el saber de lo temible y de lo inocuo. Para ello ha de salvarse la objeción según la cual no habría un saber de lo temible y de lo inocuo como tales, sino que cada "sabio" sabría qué es temible y qué inocuo en su campo, el médico por lo que se refiere a la salud, el agricultor por lo que toca a la cosecha; esta objeción se salva, en efecto, diciendo lo siguiente: el médico, ciertamente, sabe qué es beneficioso y qué perjudicial para la salud, pero, dado que la salud no es incondicionalmente un bien o no es un bien que esté por encima de cualquier otro con el que pudiera eventualmente ser incompatible, no todo lo beneficioso para la salud es por ello inocuo ni todo lo perjudicial para la salud es por ello temible, de manera que el médico no es el competente por lo que se refiere a lo temible y lo inocuo. Esta respuesta convence, ciertamente, de que es otro saber, distinto de cada saber particular, el que decide de lo temible y de lo inocuo, pero lo hace al precio de entender ese otro saber sencillamente como el saber que decide en general por unas cosas contra otras, como el saber habérselas pura y simplemente, o sea, como lo que ya desde el comienzo era la noción nominal de *areté*, de manera que nada se ha adelantado en cuanto a describir contenido alguno de la *areté*. De nuevo, pues, bajo una forma más aguda, el que, si hay contenido determinado, entonces no es incondicionalmente *areté* y, si ha de ser *areté*, entonces se esfuma el contenido determinado.

Sería un error tomar como "resultado" la "imposibilidad" de obtener lo que se buscaba. Para exponer por qué sería eso un error, convendrá ahora caracterizar con una nueva palabra lo que se buscaba; se pretendía *akríbeia*, esto es, exacta definición, determinación de qué sí y qué no; qué es y qué no es "valiente" o, si se prefiere, sencillamente "bueno" (en el sentido de: que posee o comporta *areté*). Y lo que ciertamente nunca "se ha encontrado" de una vez por todas, nunca es un resultado, pero es lo que acontece a todo lo largo del proceder dialógico mismo, es que no hay *akríbeia* ni en esta ni en aquella ni en la otra determinación positiva o descripción de contenido, que ni esta ni aquella ni la otra pauta o norma está exenta de ambivalencia, y, a la vez y por lo mismo, que no en el presuntamente consiguiente abandono de toda pauta o norma (el cual no sería sino la renuncia al proceder dialógico mismo y, por lo tanto, la recaída en lo acrítico), sino justamente en el continuado experimentar el interno fracaso de cada

determinación positiva, la esencial ambivalencia de cada pauta o norma, justamente en eso y en ninguna otra parte, hay "saber qué", hay *akríbeia*. La *areté* es aquella *akríbeia* que acontece en el continuado reconocer cómo se produce el interno hundimiento de esta y aquella y la otra pauta o norma.

El "Laques" es un diálogo considerado como temprano. Lo que en él ocurre con la "valentía", ocurre en otros diálogos también considerados tempranos con otros aspectos o partes de la *areté*. Por otro lado, en diálogos considerados tardíos, se emplean otras de las maneras que hemos citado de referirse a aquellos *eíde* que están como constitutivos implícitos en todo *eîdos*, concretamente, "uno" en el "Parménides", "saber" en el "Teeteto", "mismo"/"otro" en buena parte del "Sofista". La diferencia a este respecto es sólo del modo de exposición, no de la cosa. Lo que hemos visto que ocurre es lo que ocurre en general en el diálogo de Platón. Falta, con todo, que veamos cómo y hasta qué punto lo que en el diálogo ocurre puede no sólo ocurrir, sino decirse dentro del diálogo mismo. Aun antes de entrar en esa cuestión nos permitiremos emplear, para precisar nuestra anterior exposición, algunos de los elementos con los que, en efecto, lo que acontece en el diálogo en general es dicho en algunos diálogos.

Insistamos nuevamente en que la articulación "algo [1] de algo [2]" o "algo [2] como algo [1]" lo es de algo que de entrada es tanto el saber como el decir como pura y simplemente el acontecer. Hablando en especial del decir, Platón presenta algunas veces la articulación en cuestión como articulación de *ónoma* y *rhêma*, donde *ónoma* es lo que corresponde al "algo [2]" y *rhêma* lo que corresponde al "algo [1]". Pues bien, lo que hemos visto que constituye el desarrollo de la cuestión del *eîdos* podría resumirse diciendo que la ubicación del *eîdos* en el lugar del "algo [2]" fracasa, y concretamente fracasa en el modo que podemos resumir diciendo que la cuestión queda remitida al intento de ubicar en el lugar del "algo [2]" alguno de los *eíde* que están como constitutivos implícitos en todo *eîdos*, intento que, en efecto, ha de producirse siempre de nuevo, porque sólo de esta manera puede, en el siempre renovado fracaso de ese intento, mantenerse la irreductible diferencia del *eîdos* frente a todo "de qué". Así, pues, un primer momento ("primero" sin ningún sentido cronológico) es que el *eîdos* se pone como aquello "de lo que" se trata, esto es, se pone en el lugar del "algo [2]"; poner algo en el lugar del "algo [2]", referirse a ello en el modo del *ónoma*, fijarlo como aquello "de lo que" se trata, tematizarlo, esa operación se llama en griego *hupotíthesthai*; la acción de *hupotíthesthai* se llama *hupóthesis* (plural *hupothéseis*). Lo que ocurre en el diálogo es, pues, que cada *hupóthesis* se revela internamente inconsistente, que cada *hupóthesis* perece; *anhaireîn tàs*

*hupothéseis*, "hacer perecer las *hupothéseis*", es, pues, la operación que se realiza en el diálogo tal como hasta aquí ha sido descrito. El saber (*tékhne* o *epistéme*) consistente en la destreza o capacidad (*dúnamis*) para realizar esa operación es la *dialektikè epistéme* o *dialektikè tékhne* o *dialektikè dúnamis*, diremos "la dialéctica". Ella es, de acuerdo con todo lo hasta aquí dicho, el verdadero saber del *eîdos*. Lo es porque, de acuerdo con todo lo dicho, la comparecencia propia del *eîdos* es su en cada caso rehusar el *hupotíthesthai*. Lo, por el contrario, susceptible de ser fijado como "algo [2]", como "de qué", tiene, de acuerdo con el uso de las palabras hasta aquí introducido, el carácter de *hupótheton*, y, si ahora recordamos lo varias veces dicho acerca del significado que tiene en griego el llamado "neutro singular con artículo" de los adjetivos, el carácter o la condición de *hupótheton* se dirá *tò hupótheton* y, consiguientemente, el rehusar el *hupotíthesthai* se dirá con el correspondiente término negativo: *tò anhupótheton*. Así, pues, lo que en el continuado hacer perecer una y la otra y la otra *hupóthesis* (en el *anhaireîn tàs hupothéseis*) comparece, es decir, lo propio del *eîdos* como tal, es *tò anhupótheton*.

Por otra parte, ya hemos expuesto que en el hacer perecer esta y aquella y la otra *hupóthesis*, en el presenciar el hundimiento de este y aquel y el otro intento de determinación positiva del *eîdos*, en el experimentar que ni esta ni aquella ni la otra pauta o norma posee *akríbeia*, en ese continuado refutar y sólo en él, tiene lugar la *akríbeia* en la que consiste la *areté*, y, lo que es lo mismo, sólo ese continuado escabullirse la determinación constituye la comparecencia de aquellos *eíde* que son constitutivos implícitos de todo *eîdos*, aquellos *eíde* que constituyen el carácter mismo de *eîdos* o, por así decir, el *eîdos* del *eîdos* mismo como tal. Así, pues, si se tiene en cuenta que *areté* es el carácter o la condición de *agathós* y si se recuerda lo dicho sobre el "neutro singular con artículo" de los adjetivos, se expresará lo ahora dicho también diciendo que el mencionado *eîdos* del *eîdos* mismo como tal es *tò agathón*, aquel *eîdos* que es *tò agathón*. En algún momento hay que recordar (y ahora es quizá un buen momento para hacerlo) que la palabra griega *idéa* es sólo una variante de *eîdos*, con el mismo significado y usos que hemos expuesto para esta última; es fundamental para entender algo de Platón no asociar con la palabra *idéa* ninguna de las cargas que posteriormente han caído sobre ella. Lo que acabamos de llamar indistintamente el *eîdos* del *eîdos* mismo como tal y el *eîdos* que es *tò agathón* aparece designado alguna vez como *he toû agathoû idéa*, lo cual, si aceptamos convencionalmente traducir *agathós* por "bueno" y en consecuencia *tò agathón* por "el bien", daría algo así como "la *idéa* del bien", donde, sin embargo, el genitivo es de identidad, apositivo o epexegético, es decir, el sentido es: aquella *idéa* (aquel *eîdos*) que es ella misma *tò agathón*.

## XV.2. LO DIVINO

Ya expusimos en XV.1 por qué la allí descrita articulación "algo [1] de algo [2]" o "algo [2] como algo [1]" no es el enunciado ni el "algo [2]" es el sujeto ni el "algo [1]" el predicado. Lo que a este respecto se dijo afecta también al decir mismo en cuanto es interpretado como "decir algo de algo" o "decir algo como algo"; el decir tomado bajo esta específica interpretación se llama *apophaínein*, palabra que, por sus conexiones sincrónicas, significa en rigor "manifestar" o "poner de manifiesto", pero con la particularidad de que, a diferencia del uso moderno de "manifestar" con el sentido de "decir", en griego lo "manifestado" o lo que "se manifiesta" no es un pensamiento, opinión o estado de ánimo del dicente, sino que es la cosa; diciendo, se manifiesta o descubre o pone de manifiesto la cosa; la cosa es "dicha", esto es, descubierta, puesta de manifiesto. En atención al uso de ese verbo, llamaremos "la articulación apofántica" al "algo [1] de algo [2]" o "algo [2] como algo [1]", bien entendido que el apoyarnos a este respecto en el significado de la palabra griega comporta que, muy lejos de lo que ocurre con ciertos usos técnicos de "apofántico" en nuestra contemporaneidad, aquí pretendemos precisamente subrayar la distancia con respecto a la noción de "enunciado"; aun en lo apofántico de Platón, sigue siendo cierto lo antes dicho de que se dice tiza la tiza y zapato el zapato no en enunciado alguno, sino en una opción de trato con cada una de esas cosas. Dicho esto, mucho de lo expuesto en XV.1 puede ahora formularse también en el modo en que lo hacemos a continuación.

La articulación apofántica, entendida tal como acabamos de exponer, funciona paradigmáticamente en el saber y el decir ordinarios, en el saber y el decir de cosas, funciona paradigmáticamente por lo que se refiere al acontecer de cosas, de esta cosa y aquella cosa y la otra cosa; dicho de otra manera: la articulación apofántica funciona paradigmáticamente por lo que se refiere a la *dóxa*, que, como ya sabemos (cf. capítulo VI), no es la "apariencia" en el sentido de falacia o falsedad o ilusión, sino que es el ser ordinario de las cosas, de esta cosa y aquella y la otra. Si ahora recordamos lo dicho en el capítulo I a propósito de *historía* y *theoría*, en particular el que el intento de mencionar el juego que siempre ya se está jugando significa paradójicamente un cierto "estar pero desde fuera" en ese juego, una en cierto modo imposible distancia con respecto a él, resulta entonces lo siguiente: una vez que el juego es interpretado como articulación apofántica, el que lo apofántico funcione paradigmáticamente en la *dóxa* corresponde a que en la *dóxa* es donde precisamente no hay ruptura ni distancia alguna con respecto al juego mismo; por el contrario, la cuestión de en qué

consiste "ser", pregunta de cuyo planteamiento en Platón hemos dicho algo en XV.1, en cuanto que comporta aquel paradójico "estar pero desde fuera", comportará ahora una interna ruptura de y con lo apofántico. Ruptura "interna" en el sentido de que no podrá ser un estar en alguna otra parte, pues lo que se interpreta como lo apofántico es el juego mismo que siempre ya se está jugando; ruptura, además, que lo es con respecto a lo apofántico precisamente porque es la pretensión de decir qué es lo que hay en el *apophaínein* mismo, qué es lo que hay en eso mismo que ahora se interpreta como la articulación apofántica. De ambos aspectos, que la ruptura es "interna" y que la ruptura no es sino la relevancia de lo que ocurre en el *apophaínein* mismo, nos ocuparemos ahora brevemente uno por uno.

Empezamos por el segundo aspecto; para describirlo aquí basta con remitir a cosas ya dichas en XV.1. En efecto, la cuestión de en qué consiste "ser", en el desarrollo de ella que hemos encontrado en Platón, describe qué ocurre en el *apophaínein*, pues describe que sólo puede algo "ser", es decir, "ser ...", en cuanto que "ser ..." consiste en algo, esto es, en cuanto que hay un "en qué consiste ser ...", o, dicho en otras palabras, describe que sólo puede manifestarse algo en cuanto que ello se manifiesta como ..., o, tal como entonces lo dijimos, que sólo puede manifestarse algo [2] en cuanto que algo [2] se manifiesta como algo [1] y que, por lo tanto, en que algo [2] se manifieste está como constitutivo algo [1].

Insistamos ahora en el primero de los dos aspectos mencionados. La ruptura de o con lo apofántico es interna en el sentido de que en ningún modo se remite de lo apofántico a alguna otra parte o instancia; no hay otras partes o instancias; es en la propia continuada quiebra de lo apofántico mismo donde acontece la *akríbeia*, el "saberse qué", la exacta definición. Esa quiebra es el proceso, descrito en XV.1, en el que cada intento de decir "qué es ser ...", de hacer del "ser ...", del *eîdos*, el "de qué" de un decir, fracasa para que fracase también el siguiente y el otro, el proceso, pues, en el que cada *hupóthesis* es destruida.

En alguna ocasión el Sócrates del diálogo platónico expresa este carácter de ruptura interna de y con lo apofántico mediante el siguiente símil: comparando el *apophaínein* con el parto y al dialéctico con la partera, Sócrates recuerda que la partera es una mujer que no puede ella misma parir, no porque el parir le sea ajeno, sino porque ha pasado de la edad en la que una mujer pare, y argumenta que, si en el parto cupiese ordinariamente la duda de si lo parido es criatura viable, esto es, de si lo habido es parto o aborto, duda que ciertamente cabe en el caso del *apophaínein*, entonces sería la partera quien habría de producir resolución al respecto; es, pues, tarea del dialéctico el "poner a prueba" lo que su interlocutor dice; y la

única razón de que no podamos añadir que el resultado de la prueba es siempre negativo es que, si lo formulásemos así, como un enunciado general, no estaríamos respetando el carácter de ruptura interna del *apophaínein* mismo; lo que hay no es la tesis de que el (intento de) *apophaínein* siempre fracasa, sino el (intento de) *apophaínein* mismo que fracasa una vez y otra y otra. Lo que más nos importa ahora, sin embargo, es que el propio Sócrates de los diálogos da nombre algunas veces a aquello que le impide (que impide al dialéctico) *apophaínein*. Digamos que lo llama "el dios" o "la divinidad", donde esta última palabra traduciría el "neutro singular con artículo" del adjetivo derivado de "dios"; ahora bien, en cuanto a la propia palabra "dios", puede ser en griego tanto *theós* como *daímon* ("la divinidad" sería entonces respectivamente *tò theîon* o *tò daimónion*); en la lengua misma no hay una diferencia constante de significado entre ambas palabras; el mismo Platón puede emplear una u otra, pero es cierto que algunas veces (por ejemplo en el "Banquete") marca *daímon* para señalar la diferencia frente a un uso en cierta manera trivial para el que deja *theós*. Veamos algo de por qué es "el dios" o "la divinidad" quien impide al dialéctico *apophaínein*.

Reiteradamente ha aparecido desde el comienzo de nuestro relato (cf. capítulos II, IV, V y XIV entre otros) "el dios" o "la divinidad" como el carácter de lo inquietante, desarraigante, fascinante y terrible, carácter que no es sino el de aquello que hace presente el juego que siempre ya se está jugando; tal hacer presente (así ha venido apareciendo desde el comienzo de nuestro relato) es desarraigante, inquietante, fascinante y terrible, porque el juego que siempre ya se está jugando sólo acontece substrayéndose él mismo y dejando que lo que haya sean las cosas; "el dios" que hay en cada cosa es el modo en que esa cosa alberga en sí el juego, y, en efecto, cada cosa tiene su consistencia, su irreductibilidad, en que ella, cada una a su peculiar manera, alberga en sí el juego. En Platón, el juego es, según vimos, interpretado como la articulación apofántica, y esto quiere decir que el que cada cosa albergue el juego se interpreta como que cada cosa "es ..." y "ser ..." es *eîdos* y el *eîdos* tiene lugar en su continuado burlar el *apophaínein*, esto es, no en alguna otra parte que en el *apophaínein*, sino únicamente en el *apophaínein*, el cual sólo deviene relevante (no trivial, no obvio) en la medida en que es continuadamente burlado. El que en el ser (en la presencia, en el aparecer) de una cosa el *eîdos* comparezca precisamente como tal, es decir, acontezca el mencionado burlar, el cual es precisamente lo inquietante, desarraigante, fascinante y terrible, a eso le llamamos "la belleza" (*tò kalón*, *tò kállos*); la cosa es "bella" por eso. Y eso mismo es el que en la cosa haya "el dios"; pero tenemos que ver por qué es precisamente en este contexto donde "el dios" es específicamente designado como el *daímon*, y lo hacemos a continuación.

En todo lo hasta aquí dicho de Platón, la cuestión del *eîdos* aparece como un intento de fijación o tematización que debe siempre de nuevo producirse para siempre de nuevo fracasar. Cabe considerar esto dividiéndolo en dos momentos (que no se corresponden ni con etapas cronológicas ni con tipos de diálogos ni con ninguna otra división efectuable en la obra de Platón); el momento de la fijación o tematización, momento "el *eîdos* es", momento "ser ... es ...", ocurre sólo por mor de su propia interna destrucción, la cual es el otro momento. El que el ser (el *eîdos*) se ponga siempre de nuevo como ente ocurre sólo para que siempre de nuevo, en el continuado fracaso de esa operación, brille que eso no, brille la diferencia, la distancia, por lo tanto sólo entonces verdaderamente el ser, sólo entonces verdaderamente el *eîdos*. En algún caso, por ejemplo en algunas páginas del "Banquete", para la noción de lo divino limitada al primer momento, asociada con una presencia del *eîdos* traducido a ente, por lo tanto para una especie de noción trivializada de lo divino, se deja estar la palabra *theós*, mientras que la otra palabra, *daímon*, se reserva para señalar justamente la presencia del *eîdos* como el brillar de la diferencia, del "entre" del *eîdos* y la cosa. Así, la divinidad (*tò daimónion*) es *tò metaxú* (el "entre").

El *daímon* en este último sentido es el *éros* ("amor"). Al lector que haya seguido nuestro relato desde el comienzo ya no le resultará nuevo (lo nuevo sería que no ocurriese) que lo que cabe mencionar y describir como una situación "del hombre" no sea, sin embargo, una situación del hombre, sino un nombre de aquello que siempre ya está teniendo lugar, del juego que siempre ya se está jugando. Incluso limitándonos a Platón, nos encontrábamos ya que ni podemos ni es procedente distinguir si la articulación apofántica lo es del saber o del decir o del acontecer o tener lugar, o con que el "andar con" y "habérselas con" no es ni más ni menos "nuestra" conducta con las cosas que el tener lugar mismo (el ser, la presencia, el acontecer) de las cosas. El *éros* es descrito como el desarraigo en el cual consiste la lucidez y la destreza, el no tener calzado ni morada y dormir ante las puertas y a los bordes de los caminos como la otra cara del ser diligente, resuelto y capaz de encontrar vías; puesto que ese desarraigo como destreza no es sino aquel "estar pero desde fuera" que encontrábamos como el estar relevante y descubridor, y ese carácter de "estar pero desde fuera" estriba en la irreductibilidad del juego que siempre ya se está jugando, en su no remisibilidad a cosa alguna o ente alguno, en la diferencia del ser (del *eîdos*) frente a todo ente (frente a toda cosa), diferencia en la que reside la verdadera cuestión, entonces es esa verdadera cuestión, la diferencia, el "entre", *tò metaxú*, lo que hay en el *éros*; por eso el *éros* es el *daímon*.

Añadamos todavía una observación. El que la *akríbeia* que es la *areté* acontezca sólo en la continuada ruptura interna del *apophaínein*, esto es, el

que el *eîdos* como tal, en su diferencia frente a la cosa, acontezca sólo en la quiebra continuada del "es ...", sólo en que "ser ... es ..." (el "es ..." referido al *eîdos*) siempre de nuevo haya de producirse para siempre de nuevo fracasar, legitima que para aquello que al final de XV.1 hemos encontrado como *tò agathón* aparezca una vez huidizamente (en "República") la caracterización *epékeina tês ousías* ("más allá del ser").

## XV.3. DIÁLOGO Y METADIÁLOGO

Ya en XV.1 distinguimos entre lo que ocurre en el diálogo y la posibilidad de que eso que ocurre no solamente ocurra, sino que de algún modo se diga dentro del diálogo mismo. Aun el simple ocurrir, aun sin que allí mismo se diga lo que ocurre, esto es, sin que haya metadiálogo, tiene como carácter básico la distancia; la distancia dialógica (*grosso modo*: el hecho de que el autor mismo no dice nada, sino que deja que unos personajes digan) se corresponde con lo que en el diálogo acontece, lo cual, como hemos visto, es la continuada e interna ruptura del *apophaínein*. Cuando además eso que ocurre no sólo ocurre, sino que también de alguna manera se dice, esto es, cuando hay metadiálogo, entonces ello aparece marcado por nuevos recursos de distanciamiento, los cuales se añaden dentro del diálogo a la distancia que es inherente al diálogo mismo como tal. Esos recursos son diversos; así, el traslado de lo que se dice al plano de lo supuestamente consabido (lo que tantas veces has oído y sin duda conoces), o la entrega declarada, incluso enfatizada, al modo de exposición narrativo (el "contar una historia"), siempre enmarcando lo narrativo en recursos del tipo "(éstos o aquéllos) me han contado que ...", "pudiera ser, pero quién sabe", recursos estos que a menudo se añaden unos a otros, historia contada dentro de otra historia, etc..

En lo que aparece enmarcado en los recursos de sobredistanciamiento (distanciamiento sobreañadido al que es propio del diálogo mismo como tal) cuya función acabamos de indicar hay algunas estructuras recurrentes, esto es, modelos que, aun sin ser constantes, son de uso reiterado. Veamos algunas de esas estructuras.

La cuestión general es ahora la de cómo en el diálogo mismo se dice aquello que en el diálogo acontece. Pues bien, que en el diálogo acontece el *eîdos* en cuanto aquello que sólo acontece en el continuado fracaso del intento de hacer de ello un "de qué", esto es, la irreductible diferencia del *eîdos* con respecto a toda cosa, se dice (esto es, aparece metadialógicamente) empleándose una y otra vez, enmarcadas en los recursos de sobredis-

tanciamiento aludidos, fórmulas que establecen algo del tipo de que el *eîdos* es "en otra parte" o "allá", que establecen, pues, algo así como un "lugar" de los *eíde*, distinto de "este" "lugar", del "lugar" de las cosas; un "allá" y un "aquí", un decir de "lugares", una topología. Por otra parte, una vez aclarado (como en efecto lo ha sido en nuestra exposición precedente) que el "ver" de Platón es el entero "saber habérselas con", la cuestión de si el *eîdos* acontece como tal, esto es, en la ya descrita continuada ruptura interna del *apophaínein*, en la irreductible diferencia con respecto a la cosa, se expresará ahora, topológicamente, así: si miramos al *eîdos* o, por el contrario, no levantamos la vista de la cosa. Eso que se encuentra en cada momento en la alternativa de quedarse cabe la cosa o dirigir la vista al *eîdos* se llama el "alma". Ahora bien, puesto que ha quedado claro que sin "en qué consiste ser ..." no es posible que algo "sea ...", la expresión topológica ha de incluir que nada podría ser conocido ni reconocido si el *eîdos* no fuese ya de alguna manera conocido, aunque sea en el modo de lo dejado atrás y "olvidado", o sea, que, si el saber es la presencia de un *eîdos*, siempre sabemos ya, sólo que en olvido, y aprender es recordar. Esto comporta decir que el alma "antes" habría estado en relación con lo de "allá" y que, por lo tanto, ella misma pertenece a "allá". El modo topológico exige hablar de lo de "aquí" como un todo y de lo de "allá" también como un todo. Puesto que la presencia (el ser) de lo de "aquí" no es sino su capacidad de "recordar" lo de "allá", el todo de lo de "aquí" habrá sido "producido" con arreglo a lo de "allá"; si bien toda *tékhne* o *epistéme* consiste en la presencia del *eîdos*, la *tékhne* o *epistéme* del "artesano" que "produce" el todo de lo de "aquí" difiere de cualquier *tékhne* o *epistéme* por nosotros conocida en la unilateralidad, por la que ese artesano se acerca al *theós* que en XV.2 contrapusimos a *daímon*, de que el artesano en cuestión tendría presente por así decir de una vez y sin pérdida el todo de lo de "allá"; aun así, el artesano es limitado, es dependiente; el que el citado tener presente (tener presente el todo de lo de "allá") signifique acatamiento a algo tiene su otra cara en que el artesano no puede plasmar lo de "allá" tal cual es, sino que está limitado por el elemento "en" el cual (el "receptáculo", el "lugar", o bien la "necesidad" como contrapuesto a proyecto, designio y saber) se efectúa la plasmación. Por otra parte, considerar lo de "aquí" como un todo comporta que también el movimiento es considerado como un todo y, por ende, como el automovimiento del todo, el cual resulta ser así un "viviente"; el que el "alma" aparezca ahora como la consistencia de ese movimiento total es coherente con que el "alma" sea la presencia "aquí" del "allá", pues el movimiento de las cosas (de lo de "aquí") es su llegar a ser, su aparecer, su presencia, y ya sabemos que la presencia, sea de lo que fuere, es lo que en ello hay de *eîdos*.

Ciertamente la topología no constituye conjunto alguno de "tesis de" o "doctrinas de" Platón. Y ello no sólo por la dificultad, común a todo cuanto hemos visto y estamos viendo, de hablar de "tesis" o "doctrinas" con referencia a una época en la que todavía no hay lo enunciativo, sino también por los motivos, más particulares, que hemos venido mencionando al hablar primero de la distancia dialógica y más recientemente de los recursos de sobredistanciamiento intradialógico que enmarcan lo metadialógico. En todo caso, la topología tampoco es un "símil", porque los elementos de ella no son cada uno de ellos "imagen de" algo de manera que hubiese algo así como una traducción. La expresión topológica es ciertamente inadecuada, pero su inadecuación no es superable; se podría hablar luchando palabra a palabra contra esa inadecuación, pero eso tampoco sería superarla y, en todo caso, Platón, en la expresión marcadamente topológica, opta por otra vía, que es la de asumir la inadecuación enfatizándola y subrayándola, y esto, enfatizar y subrayar la inadecuación, es lo que hacen los recursos de sobredistanciamiento. Hay, por otra parte, en la obra de Platón verdaderos símiles, incluso algunos, especialmente característicos, como el de la caverna, en los que, si se trata de decir de qué es imagen cada uno de los elementos del símil, se lo dice en principio en términos topológicos (dentro de la caverna es el "aquí", fuera el "allá"), lo cual hace del símil un especialmente eficaz recurso de sobredistanciamiento, pues el que, en vez de hablar directamente de las entidades topológicas, se las substituya por imágenes marca, en efecto, una distancia, incluso intradialógica, con respecto a ellas; en este sentido, y paradójicamente, el símil no es más distante que aquello de lo que es símil, sino que, por el contrario, puesto que marca la distancia, es más próximo. Trataremos en particular de uno de los símiles de Platón, el de la línea, que se encuentra en el libro VI de "República".

Por "línea" se entiende aquí, como siempre en griego, una distancia, lo que un moderno llamaría un "segmento de recta", que en griego no es "segmento" por razones ya reiteradamente expuestas (cf. III.3). La línea de Platón se divide en dos partes desiguales, que llamaremos respectivamente 1 y 2, y, a continuación, según la misma razón o cociente que hay entre esas dos partes, cada una de ellas se divide a su vez en dos; llamaremos 1.1 y 1.2 a las partes en las que se divide 1, y 2.1 y 2.2 a las partes en las que se divide 2; así, pues, 1 es a 2 como 1.1 a 1.2 y como 2.1 a 2.2, de donde, por un cálculo muy sencillo, se sigue que 1.2 y 2.1 son iguales, es decir, superponibles.

La parte 1 de la línea representa aquello para lo cual vale paradigmáticamente la interpretación apofántica (cf. XV.2), esto es, el saber o la presencia o el acontecer de esta y aquella y la otra cosa, en una palabra: la

*dóxa*, que, como reiteradamente hemos dicho, no es la "apariencia" en el sentido de falacia, sino que es la presencia ordinaria, la presencia de las cosas, de esta y aquella y la otra cosa (cf. VI y XV.2). Es dentro de ese saber o de esa presencia, y no en contraposición alguna en la que ella sea término, donde se sitúa la distinción entre una percepción y otra que la corrige o desmiente, entre una percepción más fiable y otra que lo es menos, y es esta distinción lo que se expresa en el símil dividiendo 1 en 1.1 y 1.2, con los nombres respectivos de *eikasía* (algo así como "asunción verosímil") y *pístis* (algo así como "convicción legítima"). Cierto que es pieza clave de la posición de Platón el que no podría haber ni siquiera cuestión de fiabilidad en la percepción de cosas, esto es, que no podría haber cuestión de si en verdad "es ..." o no, si no hubiese "qué es ser ..." o "en qué consiste ser ...", lo cual, en el símil de la caverna, vecino del de la línea, tiene su representación en el hecho de que, si bien el hombre, aun sin haber salido de la caverna, distingue entre la percepción de las sombras, única que tiene mientras está encadenado, y la de los artefactos que pasan a sus espaldas y de los que, bajo la luz del fuego, aquellas sombras son sombras, sin embargo, mientras no ha salido de la caverna, no considera que los artefactos sean más verdaderos que las sombras; sólo el que está de vuelta en la caverna (y no se olvide que la vuelta a la caverna es una parte esencial del símil) posee ese criterio de valoración; en otras palabras: sin *eîdos* no hay tampoco propiamente cosa, sin *eîdos* no hay en general presencia, no hay percepción fiable frente a otra que no lo sería, ni percepción más fiable frente a otra que lo sería menos. Ahora bien, el *eîdos* puede simplemente haber quedado atrás, no ser en manera alguna reconocido, y esto es lo que ocurre en la parte 1 de la línea.

La parte 2, en cambio, representa la comparecencia del *eîdos*; la subdivisión en 2.1 y 2.2 representa el hecho, ya abundantemente tratado aquí (en particular en XV.1 y XV.2), de que esa comparecencia es el continuado fracaso interno o la continuada ruptura interna de algo y puede, por lo tanto, exponerse como dividida en dos momentos sucesivos, a saber: aquello que ha de fracasar y el fracaso mismo; insistamos en que no hay ni siquiera algo que se pareciese de lejos a correlación alguna entre estos dos momentos y dos etapas de la obra de Platón o dos grupos de diálogos o cualquier otra cosa similar; por el contrario, los dos momentos están presentes siempre y ninguno de ellos por separado pertenece ni siquiera transitoria o coyunturalmente a Platón. Según esto, y según todo lo que hemos dicho de Platón hasta aquí, la subparte 2.1, a la que Platón asocia el nombre de *diánoia*, representa la pretensión de una asunción del *eîdos* para la que valiese la interpretación apofántica, de un "ser ... es ...". Hay, pues, en

2.1, por así decir materialmente *eîdos*, esto es, hay *eîdos* en cuanto al contenido, pero no lo hay como *eîdos*, no está como *eîdos*, sino, por así decir, como si fuese a su vez una cosa, aunque de otro tipo. Entre la *diánoia* y la *pístis* hay una superponibilidad de contenido material, representada en la igualdad de las longitudes 2.1 y 1.2; en 1.2 se trata de las cosas de las que se dice A, B o C y en 2.1 se trata de los A, B o C que se dicen de las cosas, y no hay cosa sin que de ella se diga A, B o C ni hay A, B o C que no se diga de alguna cosa.

Lo representado en 2.1 es, pues, aquello en cuyo continuado e interno fracaso, en cuya continuada e interna ruptura, y sólo en ella, tiene lugar la verdadera *akríbeia*. Este es el significado de que, dentro de 2, a 2.1 se contraponga 2.2; así, pues, 2.2 representa aquel saber que, según la descripción hecha en XV.1, consiste en *anhaireîn tăs hupothéseis*, esto es, en hacer perecer una y otra y otra y así todas y cada una de las *hupothéseis*, hacer perecer no las *hupothéseis* en general, sino en concreto cada una de ellas. Insistamos en este último punto: el saber de 2.2 no solamente no hace desaparecer las *hupothéseis* en general, sino que es el primer y único saber que las reconoce precisamente como *hupothéseis*, a saber, haciendo perecer en concreto cada una de ellas, haciendo que cada una de ellas en concreto revele internamente en última instancia su inconsistencia; por el contrario, la *diănoia*, precisamente porque se basa en las *hupothéseis*, no sabe nada de ellas como tales.

## XV.4. MÁS SOBRE "LA REPÚBLICA"

De uno de los diálogos más brillantes y complejos, "La república", suele considerarse que trata de la *pólis* o incluso que propone un modelo de *pólis*. De entrada debe decirse que el diálogo constituye declaradamente el desarrollo de una cuestión, en principio, del tipo de la que movía el diálogo (de hecho el "Laques") que empleamos (en XV.1) como primer y básico ejemplo de qué es lo que ocurre en un diálogo de Platón; la pregunta es en uno y otro caso "qué es ser ..." o "en qué consiste el carácter o la condición de ...", donde "el carácter o la condición de ..." es uno u otro aspecto de la *areté*; en el "Laques" era la valentía, en "La república" es la "justicia" (*dikaiosúne*). Aquí empiezan ya las complicaciones. Si bien la confirmación de que algo es en efecto un aspecto de la *areté* sólo vendrá dada por el hecho de que acontezca con ello lo que vimos que acontece con cada aspecto de la *areté*, es decir, por el hecho del diálogo, sin embargo el diálogo necesita un punto de partida; se asume provisionalmente que algo es un

aspecto de la *areté*; y puede ocurrir entonces que lo que algún interlocutor dice manifieste tener como fondo el que ese interlocutor está en realidad asumiendo que lo que es *areté* es lo contrario; por ejemplo, siendo *dikaiosúne* el carácter o la condición de *díkaion*, esto es, de perteneciente a la *díke*, palabra esta última cuyo significado es el de ensamble y trabazón (cf. II), puede resultar que alguien en el fondo esté pensando que lo que constituye *areté* no es eso, sino precisamente lo contrario, es decir, el predominio, la *adikía*. Una vez tratado este reparo previo, la pregunta adquiere su perfil definitivo: qué es la justicia, en qué consiste la justicia. Y enseguida aparecen dos nuevos elementos de complicación. Por una parte, la cuestión será tratada en primer término no en el hombre, sino en la *pólis*, lo cual responde a que el aspecto bajo el que ahora se presenta la *areté* es el de ensamble y trabazón, *díke*, esto es, el de algo cuya mostración requiere un ámbito que posibilite la observación de relaciones y reciprocidades. Por otra parte, y debido también a ese carácter estructural, de ensamble y trabazón, no se considera posible describir la justicia en la *pólis* refiriéndose a esto o aquello que uno pudiera encontrarse delante, sino que será preciso "producir en el decir" una *pólis*, por así decir de nueva planta, para ver si en ese constructo se puede observar en qué consiste en él la justicia y la injusticia. Estas consideraciones ponen en marcha una construcción, un "producir en el decir", que llega por de pronto hasta cerca de la mitad del diálogo. Digamos sólo que la justicia es en efecto descrita como ensamble y trabazón, como estar cada cosa en su lugar, en concreto entre elementos que lo son a la vez del alma y de la *pólis*; el discernimiento de estos elementos empieza cuando se encuentra que la *pólis* no es posible sin algo que se rija no por el principio deseo–ganancia, sino por otra cosa, que por el momento es sólo pintada; si hubiéramos de encontrar una palabra castellana para resumir esa pintura, diríamos "pundonor"; ¿por qué estos pundonorosos, los "guardianes", no pueden como tales bastarse a sí mismos y a la *pólis*, sino que son precisos entre ellos unos "dirigentes" o "gobernantes"?; en efecto, los gobernantes van apareciendo, de entrada sólo como los jefes de los guardianes, "los más guardianes de entre los guardianes", sin que de entrada se vea muy bien por qué tienen que aparecer; sólo se verá por qué cuando el constructo entre en crisis; pero ya antes se nos dice que el tercer principio, despues de deseo y pundonor, el principio de los gobernantes, es "saber"; la cuestión de la naturaleza de este "saber" va a una con la crisis del constructo.

Ya de atrás viene (lo dijimos expresamente en el capítulo sobre la Sofística, pero lo dijimos allí con referencia a todo lo anterior) el que una posible denominación de aquel saber que no es ninguno de los saberes par-

ticulares o saberes de cosas es la de *politikè tékhne*. En Platón es nuevo con respecto a la Sofística el que ese saber no pueda ser "como" los saberes de cosas, sino que haya de consistir precisamente en la continuada interna ruptura de y con lo que constituye el carácter propio de todo saber particular o saber de cosas. Así que a estas alturas de nuestra exposición ya no debe constituir novedad en sí mismo (otra cosa es su significado dentro de la construcción del diálogo "República") el que la *pólis* que se "produce en el decir" sólo pueda decirse diciendo que requeriría que el mencionado saber rector de ella sea lo que hasta aquí, hablando de Platón, hemos descrito como la "dialéctica" y que precisamente en Platón empieza a ser sentido marcado (aunque no único, hay usos más difusos) de la palabra *philosophía*. Hace falta ignorar todo lo esencial para convertir esto en la "tesis" de que "los filósofos" habrían de tener "el poder político". Dejemos, por ya demasiado repetido (cf. VII, etc.), el que la *pólis* no es en manera alguna el Estado y que, por lo tanto, no puede haber aquí nada "político" en el sentido que este adjetivo puede tener en una lengua moderna. Digamos, en cambio, que la *dúnamis* de *politikè dúnamis* en ningún modo es el "poder" en el sentido que esta palabra puede tener en nuestro sintagma "el poder político"; por el contrario, *dúnamis*, que significa capacidad y cualificación, no puede en ese contexto ser otra cosa que una designación más genérica para lo mismo que *tékhne* o *epistéme*; dado que el "saber" designado por estas palabras, el único saber que hay en griego, es destreza o pericia, hay aquí ciertamente un "poder", pero precisamente aquel poder del que carece sin remedio quien en el sentido moderno "tiene el poder"; el "poderoso", el tirano, y no sólo el hombre tiránico, sino literalmente el tirano en ejercicio, carece por completo de la *politikè dúnamis*, y ello en el realísimo sentido de que no "puede" nada, de que es esclavo de la necesidad, aunque, ciertamente, en el sentido moderno, "tiene el poder".

El propio sentido de la pregunta por el carácter del saber rector de la *pólis* comporta que esa pregunta desempeñe en el diálogo "República" un doble papel. Por una parte inaugura la crisis del constructo, pues a partir del momento en que la dialéctica misma se inserta como condición de la que depende todo, está sentenciado que la respuesta en marcha a la cuestión de "qué es ser ..." no acabará en respuesta positiva. Por otra parte, la pregunta por el saber rector, al ser éste la dialéctica, pone en marcha el potente dispositivo metadialógico del diálogo, del cual, por cierto, procede buena parte de las cosas que en los apartados anteriores hemos dicho sobre el pensamiento de Platón. Ocurre, pues, que el vuelco del constructo hacia la imposibilidad de una respuesta positiva coincide con el vuelco metadialógico; sólo una exposición monográfica podría indicar de qué

manera se entrecruzan ambos aspectos en el hilo de "La república". Sólo dentro de ese nudo llegamos a enterarnos, por ejemplo, de que el guardián meramente guardián es el hombre de la *dóxa*, de la que tantas veces hemos dicho que no es la apariencia en el sentido de falacia, sino precisamente la "verdad" en el sentido ordinario de esta palabra, el que esto es así y no asá y aquello es asá y no así; estos límites son los que guarda el guardián; lo cual tiene ciertamente algo que ver con apariencia como aparecer, pero no como falacia (cf. la crítica de "parecer–pero–no–ser" en V y el uso de ella en VI), y, puesto que tiene que ver con aparecer, tiene que ver en efecto con honor y pundonor. Nos enteramos así también de por qué tiene que haber, de entre los guardianes, los gobernantes, cuyo saber es la dialéctica, pues ya hemos expuesto (últimamente en XV.3) cómo, para que pueda esto ser así y no asá y aquello ser asá y no así, tiene que haber "qué es ser ...", y esta es la cuestión del dialéctico.

El vuelco de la pregunta "¿qué es ser ...?" hacia la imposibilidad de una respuesta positiva tiene lugar, en efecto, como hemos visto, por el hecho de la introducción de la dialéctica misma como parte del contenido de la respuesta; pero este vuelco no puede formularse directamente así, porque ello implicaría la irrupción directa (sin el sobredistanciamiento a que hemos hecho alusión) de lo metadialógico en el diálogo, y ya hemos dicho por qué esto no es posible; hemos dicho, en efecto, por qué la imposibilidad de la respuesta positiva no puede formularse en general, sino sólo cumplirse en cada *hupóthesis*; siempre que lo metadialógico aparece en el diálogo, lo hace enmarcado en los recursos de sobredistanciamiento (cf. XV.3). Por eso, aun una vez que se ha hecho el máximo esfuerzo por decir, con símiles y otros recursos y en términos que en buena parte ya hemos comentado, qué es y cómo llega a formarse un dialéctico, a "las Musas" y a un pasaje enfáticamente narrativo se confía el decir que el elemento rector de la *pólis* no puede permanecer con el carácter que se le ha dado, lo cual abre la descripción de las figuras de la injusticia, esa sí descripción positiva incluso en lo que concierne al tránsito de unas a otras (no en cambio en cuanto al origen de la primera de ellas, como corresponde a lo que acabamos de decir).

Decíamos que la *akríbeia* se logra sólo en el continuado presenciar cómo ni el uno ni el otro ni el otro patrón o pauta o norma puede poseer *akríbeia*. Digamos, pues, a propósito de "La república", ya sólo que finalmente se plantea en efecto la cuestión de si puede en materia de justicia haber *akríbeia*, esto es, de si en efecto ocurre que esto y/o éste es justo y aquello y/o aquél es injusto; tal es el significado de la cuestión de si hay una *dóxa* de la justicia, pues *dóxa* es, como ya sabemos, el que esto es, aquello también,

aquello otro no, el discernimiento referente a esto, aquello y lo otro, éste, aquél y el otro. Aun así, siendo la justicia algo que consiste en un estar cada cosa en su lugar, su reconocimiento exige que cada cosa pueda aparecer en el contexto total y único de una vida o de una conducta; y aquí está un viejo tema, ya tocado por nosotros en III.2; acabamos, en efecto, de postular que la vida o la conducta pueda aparecer como una figura global y unitaria, y eso sólo ocurre gracias a la muerte; es la muerte lo que unifica, lo que constituye la figura, y en este sentido es ella lo que hace "inmortal", pues sólo con la muerte queda establecida la figura; el "alma" "separada del cuerpo" quiere decir aquí: la vida conducida a figura unitaria. El diálogo, por todo lo que hemos dicho, no puede ni terminar en una respuesta positiva ni tampoco (lo que, para lo que importa, sería lo mismo) formular la imposibilidad de ella, sino que ha de producir la continuidad de la aporía. Y, en efecto, así ocurre. Hay, ciertamente, un juicio tras la muerte, por jueces de los que la construcción supone que no se equivocan, pero sobre ese juicio, al que sigue un tiempo de premio o castigo, se pasa rápidamente para centrar la atención en la elección que cada alma habrá de realizar después; la importancia de lo que uno haya sido o llegado a ser en vida estriba en que cada uno elegirá su vida siguiente libremente, es decir, la elegirá de acuerdo con lo que él mismo es, de manera que lo que verdaderamente acontece en ese "una vez muertos" es ni más ni menos que la expresión de la vida o la conducta entera como una única decisión; pues bien, el caso es que, habiendo sido realizado el juicio tras la muerte por jueces de los que se supone que no se equivocan, sin embargo la elección que ulteriormente cada alma por sí misma realiza escapa por completo a ese juicio; de las almas que llegan del lugar del premio, almas cuya vida anterior, por lo tanto, ha sido reconocida como concorde con la justicia, las que eligen una vida siguiente injusta no son menos que las que hacen esto mismo procediendo del lugar del castigo, esto es, habiendo vivido de manera no concorde con la justicia; aquella alma a la que toca en suerte ser la primera en elegir viene del lugar del premio, es la de un hombre al que se le reconoce que ha vivido de acuerdo con la justicia, incluso se hace saber que esa vida anterior ha tenido lugar precisamente en una *pólis* bien constituida, y, con todo eso, esa alma elige como su propio destino ulterior el del peor de los tiranos; y por toda explicación de ello se nos dice que ese hombre ha vivido en la justicia "por uso", esto es, por arraigo en la norma; ello no impide en manera alguna que sea premiado, incluso por jueces que no se equivocan, pero, cuando él mismo tiene que elegir su vida siguiente, se manifiesta que precisamente el arraigo en norma o normas no da *akríbeia*, y ello no porque ésta tenga lugar en el incumplimiento o la ignorancia de normas y

pautas o en la ausencia de ellas, sino porque tiene lugar en el continuado interno fracaso de una y otra y otra de ellas. El desarrollo y el final de "La república" son aporéticos de un modo substancialmente más complejo que el que hemos visto, por ejemplo, en el "Laques", pero no en el sentido de que sean "menos" aporéticos. No se ve cómo una lectura que atienda a la marcha del diálogo mismo podría llevar a pensar que Platón está proponiendo o propugnando algo, por ejemplo un modelo de *pólis*.

## XV.5. CUESTIONES VARIAS

Reunimos en este apartado algunos puntos cuyo tratamiento está implícito ya en lo anterior, pero que creemos deben ser explícitamente tocados.

El diálogo "Parménides" presenta, con respecto a los que suelen considerarse cronológicamente anteriores a él, al menos dos novedades en cuanto al modo general de exposición. Una de ellas es que el nombre que se elige para el intento de referirse a los *eíde* que están como constitutivos implícitos en cualquier *eîdos* (cf. XV.1) pertenece a un grupo semántico distinto de aquel al que pertenecen los que (si el orden cronológico es el que parece) se habían empleado anteriormente. Hasta ahora se habían empleado nombres en conexión semántica con *areté*; ahora se emplea *tò hén* ("el uno" o "la unidad"). Expositivamente la innovación es importante en primer lugar porque nos permite decir que el problema del "uno" es lo mismo que el problema de la *areté*, constatación de la que ya hemos hecho uso en los apartados precedentes. Es importante también porque lo que ocurre con el "uno" en el "Parménides" contribuye muy firmemente a configurar lo que ya hemos expuesto sobre qué es lo que ocurre en general en un diálogo de Platón; también en este aspecto hemos hecho uso ya del "Parménides"; vale la pena recordar al menos cuál es el guión del procedimiento seguido en él. La determinación en cuestión se ... digamos "pone" (*hupotíthetai*) y se ve, por examen interno de esa determinación, qué pasa, esto es, qué se sigue de esa *hupóthesis*. En el "Parménides", esta operación se hace tanto en afirmativo como en negativo, esto es, "poniendo" tanto que "uno" es (o que hay "uno") como que "uno" no es (o que no hay "uno"); y cada uno de los dos caminos se recorre en primer lugar viendo qué pasa por lo que se refiere al "uno" mismo, esto es, qué procede decir de "uno" si "uno" es y, en su caso, si "uno" no es, y, en segundo lugar, viendo qué pasa por lo que se refiere no al "uno", sino a "lo demás", a lo "otro–que–el–uno", esto es, qué procede decir de "lo demás" si "uno" es y, en su caso, si "uno" no es. Resultan, pues, cuatro recorridos; ahora bien, cada uno de ellos se efectúa

dos veces, porque de lo que se trata es de percibir cómo desde cualquiera de las cuatro situaciones de partida se llega a decir "de" "uno", y, en su caso, de "lo demás", por una parte cualquier cosa y por otra parte la negación de cualquier cosa. No hay, pues, resultado alguno; si se tratase de un "resultado", éste sería la noche en la que todos los gatos son pardos; por lo tanto, tampoco resumen alguno dice nada. En cambio, el proceso mismo no tiene nada de la noche en la que todos los gatos son pardos, sino que es, en todos sus pasos, determinación, definición; eso, determinación que, ella misma, se escapa, eso es el *eîdos* en su carácter de tal, y seguir en detalle ese proceso, que es en todos sus pasos determinación, pero determinación escapándose, eso es el saber del *eîdos* como tal.

La otra novedad expositiva del "Parménides" tiene que ver con la posibilidad, que ya hemos apuntado en apartados anteriores, de presentar el movimiento dialéctico en algo así como dos momentos, a saber: aquello que sólo tiene lugar para fracasar internamente y el propio interno fracaso, o, digamos, el planteamiento "ser ... es ..." y la continuada ruptura interna de ese "es ..." (cf. XV.1 a XV.3). La novedad del "Parménides" es que se presente expresamente lo que sería el primer momento abandonado a sí mismo, esto es, la posición del *eîdos* como ente; significativamente, la ficción escénica es la de Sócrates en su juventud defendiendo de entrada esa posición; la crítica que de ello ejerce un anciano Parménides en ficticia visita a Atenas desemboca en el ejercicio que hemos citado relativo al "uno" por cuanto ese ejercicio significa, precisamente en el continuado fracaso interno de la posición del *eîdos* como ente, reconocer el *eîdos* como *eîdos*.

Ambas novedades expositivas citadas tienen su continuación en el "Sofista". Empezaremos por el hecho de que se haga ver lo que sería el momento "ser ... es ..." abandonado a sí mismo, a saber: la posición del *eîdos* como ente; esa posición aparece como la de aquellos a los que se llama "los amigos de los *eíde*". Los términos en los que aparece esta posición hacen resaltar que, si el *eîdos* es, entonces sólo el *eîdos* es; en efecto, en el sentido en que "ser ..." pertenece al *eîdos* o puede decirse del *eîdos*, no pertenece a nada más ni puede decirse de nada más; en que esto o aquello sea caballo o sea olivo está implicado que alguna vez empezó a ser caballo o a ser olivo y que alguna vez dejará de serlo, mientras que "ser caballo" o "ser olivo" (es decir, el *eîdos*) es siempre y en todo caso "ser caballo" o "ser olivo". Se constata así que la posición del *eîdos* como ente es a la vez la exclusión del movimiento; puesto como lo ente, el *eîdos* sería lo inmóvil, y "ser" quedaría entonces identificado con permanecer, con "estar" frente a "moverse". Y esto sería sacrificar el *eîdos* mismo, pues *eîdos* es presencia, implica percibir

y ser percibido, y todo eso es acontecer, es movimiento (cf. XV.3 a propósito del alma, el *eîdos* y el movimiento de las cosas). Así, pues, ni el moverse ni el estar pueden quedar fuera del ser, y el ser no puede ser ni el moverse ni el estar, porque, cuando decimos que tanto el moverse como el estar son, no decimos que el estar se mueve ni que el moverse está, sino que a ambos les acontece una tercera cosa, a saber, ser; estar y moverse son contrapuestos complementarios y, sin embargo, ser no se deja ubicar ni en el uno ni en el otro, ni tampoco es un *génos* superior que abarque los otros dos (cf. XV.1); no se trata aquí de división; desde el punto de vista de la división, todas las determinaciones de que estamos hablando se ubicarían en la cúspide más alta, lo cual no es sino otra manera de decir que el punto de vista de la división es aquí inadecuado. Con esto transitamos a la otra de las dos novedades expositivas que encontrábamos en el "Parménides" y que tienen continuidad en el "Sofista", pues "ser", "estar", "moverse" introducen, como se desprende de lo último que hemos dicho, un nuevo modo de intentar nombrar las determinaciones que están como constitutivos implícitos en cualquier *eîdos*. Ser, estar y moverse son determinaciones entre las cuales hay ciertas comuniones y no otras; podemos, por ejemplo, decir que moverse y estar son, pero no que estar se mueve ni que moverse está ni que ser está o se mueve. Cada uno de los tres es lo mismo consigo mismo y otro que cada uno de los otros; "mismo" y "otro", identidad y alteridad, rigen, pues, en todo esto y no son ni el ser ni el moverse ni el estar ni combinación alguna de ellos. Del juego que sigue con esas determinaciones hay que decir lo que se dijo del "uno" del "Parménides": si se pretendiese encontrar un "resultado", éste siempre sería algo del tipo de que ser en cierta manera no es y no ser en cierta manera es, o que en cierta manera lo mismo es lo otro y lo otro lo mismo, o, dicho más en general, que las determinaciones escapan a toda fijación; pero decir esto es no decir nada; no hay "resultado", y, en cambio, el proceso no es ningún "todo igual a todo", sino en sí mismo estricta determinación, determinación que, ella misma, mediante los estrictamente determinados pasos de su propio tener lugar, se escapa, y esto, determinación que se escapa, es el *eîdos* como tal.

Habíamos empezado nuestra exposición de Platón haciendo notar que estamos *grosso modo* en el primer momento en el que la literatura es en sentido estricto literatura, es decir, básicamente escrita; allí mismo matizábamos el significado literal de esta afirmación. Ahora nos toca ver, a la luz de lo ya visto, en qué medida esto se relaciona con el hecho, estudiado a lo largo de los apartados precedentes, de que sea Platón el pensador en el que emerge eso que hemos llamado la interpretación apofántica; damos por asumido todo lo que en los apartados anteriores hemos dicho acerca de qué es

lo que entendemos al usar ese título. Recordemos ahora en particular que la articulación apofántica constituye sólo la interpretación o el modelo interpretativo, mientras que lo que se interpreta o el interpretando sigue siendo aquel acontecer de las cosas que tiene lugar en el "andar con" y "habérselas con". Está por ver, ciertamente, hasta qué punto el que la interpretación sea la apofántica está vinculado con que ese interpretando de alguna manera se esté perdiendo; está por ver hasta qué punto y de qué manera, pero lo que ya está dicho es que algo tiene que ver lo uno con lo otro, pues ya en I, hablando del zapato y la tiza, se insinuó que la cosa se vuelve un "de qué" cuando su tranquilo ser en el "andar con" y "habérselas con" se interrumpe, por ejemplo cuando el zapato se estropea o lastima o cuando la tiza, en vez de marcar, emite un chirrido, y, por otra parte, en momentos diversos hemos insistido en que la interrupción se produce no sólo por motivos triviales como los que acabamos de indicar, sino también como inherente a todo el preguntar que es asunto de nuestro mismo relato, en otras palabras, que la pretensión de considerar el juego que siempre ya se está jugando significa un "estar pero desde fuera", una ruptura, interrupción o desarraigo, que ello sólo es relevante porque se pierde, que propiamente acontece en cuanto que se pierde. Cuando el interpretando se haya perdido, la articulación apofántica se haya quedado sola, sin lo que en principio era su interpretando, entonces la articulación apofántica será "el enunciado", sede él mismo de la cuestión de verdad o falsedad. Esto no ocurre todavía en Platón (y, como veremos, tampoco en Aristóteles). Cuando haya ocurrido, la escritura será el medio obvio, pues la verdad o falsedad residirá en el enunciado mismo y, con la salvedad de una serie de matices que una teoría del lenguaje se encargará de estudiar, no será afectada en principio por la fijación, conservación y traslación del enunciado. Frente a esta situación hay en Platón una doble distancia. Por una parte, hay la distancia consistente sencillamente en que la situación todavía no es esa, en que la articulación apofántica todavía es sólo el modelo interpretativo; esto no es específico de Platón ni del dialéctico, sino que es, con matices, común a la época. Pero hay también una distancia específica del dialéctico en el sentido de Platón, distancia que consiste en la peculiar relación, ya estudiada por nosotros en los apartados anteriores, del dialéctico con lo apofántico, relación que, en efecto, se expresa a veces como posición del filósofo hacia la escritura. Ahora bien, en este sentido, más allá del hecho trivial de que los diálogos hayan llegado hasta nosotros porque se escribieron, cosa que, por cierto, ocurre también con cualquier enseñanza "no escrita", en todo caso el diálogo de Platón no es la escritura, sino la continuada interna ruptura de, con y en la escritura.

# BIBLIOGRAFÍA

a. Texto de Platón:

*Platonis Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900–1907 y numerosas reimpresiones.

Platon, Oeuvres complètes, Collection des Universités de France, 1920 ss. (con traducción francesa).

Platon, 12 volumes, The Loeb Classical Library (con traducción inglesa).

Platon, Werke in acht Bänden (Texto griego y aparato crítico de Collection des Universités de France confrontado con la clásica traducción de Schleiermacher y traducción de lo que Schleiermacher no tradujo), Darmstadt 1990.

b. Obras sobre Platón:

ALLEN, R. E.: *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*, London 1970.

AST, F.: *Lexicon platonicum sive vocum platonicarum index*, 1835–38, reimpr. 1956.

BRANDWOOD, L.: *A Word Index to Plato*, Leeds 1976.

BRÖCKER, W.: *Platos Gespräche*, Frankfurt a. M. 3. Aufl. 1985.

CORNFORD, F. M.: *Plato's Theory of Knowledge*, London 1935. (Hay traducción castellana: La teoría platónica del conocimiento, Barcelona 1982).

CROMBIE, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 3ª ed. London 1969–71. (Hay traducción castellana: Examen de las doctrinas de Platón, Madrid 1979).

CROSS, R. C. – Woozley, H. D.: *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*, London 1964.

DODDS, E. R.: *Plato Gorgias*. A Revised Text with an Introduction and Commentary, Oxford 1959.

EBERT, Th.: *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat'*, Berlin 1974.

FINK, E.: *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1970.

FRIEDLÄNDER, P.: *Platon*, 3. Auflage, Berlin 1964–75.

GADAMER, H. G.: *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, 2. Auflage, Hamburg 1968.

El mismo: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, Heidelberg 1978.

El mismo: *Idee und Wirklichkeit in Platos Timaios*, Heidelberg 1974.

GAISER, K.: *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*, Stuttgart 1962, 2. Auflage Stuttgart 1968.

GOLDSCHMIDT, V.: *Les Dialogues de Platon*, 2ª ed., Paris 1963.

GOULD, J.: *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge 1955.

GUNDERT, H.: *Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs*, Studien zur antiken Philosophie, Band 1, Amsterdam 1971.

GUTHRIE: obra ya citada desde I.

HEIDEGGER, M.: "Platons Lehre von der Wahrheit", 1942, actualmente en *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.

El mismo: *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931–32), Gesamtausgabe tomo 34, Frakfurt a. M. 1988.

El mismo: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924–25), Gesamtausgabe tomo 19, Frankfurt a. M. 1992.

IRWIN, T.: *Plato's Moral Theory. The Early an Middle Dialogues*, Oxford 1977.

JAEGER: *Paideia* (ya citado desde I).

KLEIN, J.: *A Commentary on Plato's* Meno, Chapell Hill 1965.

KRÄMER, H. J.: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959.

KRÜGER, G.: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1939.

MARTEN, R.: *Platons Theorie der Idee*, Freiburg 1975.

MARTIN, G.: *Platons Ideenlehre*, Berlin 1973.

NATORP, P.: *Platons Ideenlehre*, 2. Auflage, Leipzig 1921.

PLACES, E. des: *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, tomo 14/15 de la edición de "Oeuvres complètes" de Collection des Universités de France.

REINHARDT, K.: *Platons Mythen*, Bonn 1927 (poster. en *Vermächtnis der Antike*, Göttingen 1960, 2ª ed. 1966).

ROBINSON, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, 2ª ed., Oxford 1953.

ROSS, D.: *Plato's Theory of Ideas*, 2º ed., Oxford 1951.

RUNCIMAN, W. G.: *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962.

SHOREY, P.: *The Unity of Plato's Thought*, Chicago 1903.

STENZEL, J.: *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, 2. Aufl. Leipzig 1931.

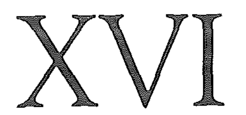
El mismo: *Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles*, Leipzig 1933, 3 Aufl. Darmstadt 1959.

El mismo: *Plato der Erzieher*, Leipzig 1928 (reimpr. Hamburg 1961).

WEDBERG, A.: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Stockholm 1955.

WIELAND, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v.: *Platon*, 1919, (I y II; para I 5ª ed. Berlin 1959, para II 3ª ed. Berlin 1962).



# XVI Escuelas "socráticas"

Según las noticias, Euclides de Mégara habría vivido aproximadamente de 450 a 380 y habría sido unos de los que frecuentaban el trato con Sócrates. Ya en el siglo IV se habla de "los megáricos" como de una especie de escuela de la que Euclides sería algo así como el fundador. Las noticias que hay sobre lo que puede haber sido esta escuela se dejan resumir en algo así como lo que a continuación decimos. En Sócrates (cf. XIV) se hacía valer una pregunta cuyo carácter es que ella no es como cuestión alguna de cosas; esa pregunta busca ciertamente un "uno", si bien un "uno" que sólo comparece en el continuado fracaso de uno y el otro y el otro de los intentos de definición positiva o de respuesta; el saber (destreza o pericia, como siempre en griego) que esa pregunta es o persigue no es de carácter positivo. Pues bien, lo que parece desprenderse de las noticias es que los megáricos habrían identificado el "uno" que comparece substrayéndose a lo largo del preguntar socrático con el "uno" que encontrábamos a través de Zenón de Elea (cf. VIII). Querría esto decir que los megáricos consideran lo ente como uno, esto es, como, por así decir, todo en un solo y único acontecimiento, lo cual permite entender algo que, en efecto, forma parte desde el comienzo de la imagen transmitida de la escuela megárica, a saber: el negar que haya un "poder ser ..." o "poder hacer ..." irreductiblemente distinto del "en efecto ser ..." y "en efecto hacer ...". No sé si mañana habrá o no una batalla naval, pero es claro que o la habrá o no, y que, si sí, entonces es imposible que no y, si no, entonces es imposible que sí, con lo que, de todos modos, lo que no ocurre es imposible y sólo es posible lo que ocurre. Un argumento de este cariz, sin que podamos conocer con certeza los términos originales exactos, ha pasado a la tradición con el nombre de

*kurieûon lógos* ("argumento dominante") y atribuido, aunque es probable que bajo alguna forma ya existiese antes, a Diodoro Crono, quien habría vivido hasta los primeros años del siglo III. Acabamos de encontrarnos con un argumento que, fuera de contexto, podría parecer meramente erístico y del que, sin embargo, hemos reconocido que pudo tener una intención más profunda; lo mismo pudo ocurrir con otros argumentos procedentes de la misma escuela sin que, sin embargo, estemos en condiciones de decir qué intención o sentido tenían; así, una serie de ellos atribuidos a Eubúlides de Mileto, que habría vivido de 384 a 322 y enseñado en Atenas; citaremos uno: quien dice "miento", si miente, dice la verdad (pues dice que miente y eso es lo que ocurre), luego no miente, sino que dice la verdad y, por lo tanto, miente (puesto que dice que miente y no es eso lo que ocurre), y, por lo tanto, puesto que miente y dice que miente, dice la verdad, y así sucesivamente.

Otro de los que trataron con Sócrates fue Antístenes, que vivió aproximadamente de 455 a 360 y es considerado el fundador de la corriente llamada "cínica", denominación que se relaciona tanto con el nombre del lugar de Atenas en el que Antístenes y otros se reunían como con la palabra griega para "perro". En nuestro capítulo XIV precisábamos en qué sentido en Sócrates decisión, definición y criterio acontecen en el continuado derrumbarse una pauta y otra y otra. En los cínicos el derrumbe de las pautas adquiere él mismo un carácter positivo; el cínico quiere estar efectivamente desvinculado de ellas, llevar una vida que no se rija por ellas. La desvinculación, independencia, autosuficiencia, *autárkeia*, constituyen para el cínico el "saber" a secas y, por lo tanto, puesto que saber sigue siendo destreza o pericia, también e inseparablemente la felicidad o la dicha. Con el positivo rechazo de la validez de las pautas o normas es coherente la también positiva negación de validez de cualesquiera fijaciones de contenido con las que se pretendiese contestar a la pregunta "qué es ser ..." y, por lo tanto, el quedarse con que no hay más "ser ..." que la identidad de la cosa concreta e individual, el *oikeîos lógos* (algo así como "determinación propia") singular de cada cosa. Es de notar que de la asunción cínica a la asunción megárica de lo socrático hay ciertamente un puente de paso, pues en un caso y en otro se vuelve de alguna manera positivo, o sea, ente, lo que comparece en el continuado interno fracaso socrático; por eso tiene su coherencia el que algunos motivos cínicos aparezcan en el megárico Estilpón, que vivió aproximadamente de 380 a 300. Por lo demás hay la figura histórico–literario–anecdótica del "cínico", bien ilustrada en personajes como Diógenes de Sinopa (siglo IV hasta cerca de 320).

La unilateralidad de convertir la distancia o ruptura socrática en algo en cierta manera positivo, en una especie de rechazo, tiene como su otra cara la también unilateralidad, ni más ni menos unilateral que la anterior, de reivindicar el que en la actitud socrática en verdad no se rechaza nada, sólo se mantiene una distancia frente a esto y lo otro y lo de más allá. Así podemos entender la actitud de Aristipo de Cirene, que vivió desde aproximadamente 435 hasta después de 366 y que fue otro de los que trataron con Sócrates. Si a la felicidad consistente en tener o poseer, no ya en no necesitar, la llamamos "placer" (*hedoné*), entonces lo que acabamos de observar sobre una segunda unilateralidad nos permite, en efecto, entender que el pensamiento de Aristipo, partiendo en cierta manera de Sócrates, derive en un análisis, relativo a en qué consiste el placer y qué es y qué no es verdaderamente placer, al cual sirve de guía la interpretación de la distancia socrática como la condición, que se considera constitutiva del placer mismo, de que el mencionado tener o poseer sea en efecto poseer, no ser poseído. Aristipo es considerado como el fundador de la escuela o corriente de los "cirenaicos".

## BIBLIOGRAFÍA


DEYCKS, F.: *De Megaricorum doctrina eiusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis*, Bonn 1827.

DÜMMLER, F.: *Antisthenica*, Halle 1882.

MANNEBACH, E.: *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, Leiden/Köln 1961.

MULLACH, F. W. A.: *Fragmenta philosophorum graecorum*, 1860–1881, reimpr. 1966.

WINCKELMANN, A. W.: *Antisthenis fragmenta*, Zürich 1842.

# XVII Aristóteles

## XVII.1. CUESTIONES PREVIAS

Una vez más es preciso empezar hablando de la naturaleza literaria del material. No es del tipo "obra", es decir, texto que (acabado de hecho o no) compareciese como algo que, en lo que toca a él mismo, es entero. Cada diálogo de Platón es una "obra" en este sentido. Los escritos que poseemos de Aristóteles no lo son, y en particular no lo son los más característicos y más importantes. Noticias globalmente fidedignas nos dicen que Aristóteles (384–322, de Estagira) compuso también "obras", incluso algunos diálogos; esa producción, y no lo que nosotros conocemos, era lo generalmente conocido de Aristóteles hasta mediados del siglo I a. C.; aun con los fragmentos que nos han llegado, es imposible saber, por ejemplo, si un diálogo de Aristóteles era un diálogo en sentido tal que siguiese valiendo lo que del diálogo dijimos a propósito de Platón; pero de ninguna manera puede ser externo a esta cuestión el que de Aristóteles haya, y tenga la importancia que tiene, la masa de los escritos que no son "obras", sino lo otro, lo que hasta mediados del siglo I a. C., si era conocido, lo era sólo por un estrecho círculo. ¿Qué es eso "otro"?. Empecemos por decir que, cuando el estudioso actual habla, por ejemplo, de la "Metafísica" "de" Aristóteles, no sólo no es de Aristóteles el título, cosa bastante conocida, sino que tampoco es de él el hecho de que esas y precisamente esas páginas estén en un mismo bloque; en diversas medidas y con diversas matizaciones, esto vale para todos los grandes títulos. De los títulos mismos, al menos de algunos de ellos, nos ocuparemos en su momento. Por de pronto, aquello que sí es de Aristóteles tras esos títulos, a saber, salvo discusiones de

detalle, cada una de las partes que alguien posteriormente agrupó en uno u otro de esos conjuntos, ¿qué es?; el destino de esos textos son las exposiciones y discusiones en el círculo de personas en torno a Aristóteles; no es, pues, literatura, no tiene la escritura como medio por así decir propio y natural, pero, a diferencia de lo que ocurría cuando decíamos algo así para épocas anteriores a Platón, ahora, en cambio, el carácter no "literario" en sentido estricto va acompañado del carácter no literario en el sentido de que genéricamente (esto es, en el tipo como tal) no se pretende eso que llamábamos la maestría en el decir; no es que no haya esa maestría en Aristóteles; la hay hasta el punto de que se la encuentra como recuperada dentro de un tipo de escritura que, como tipo, no la pretende; estamos en el viraje hacia un buen decir filosófico distinto, sin embargo, de cualquier modo, incluso derivado (como lo era la *historíe* o el diálogo mismo), de poesía; pero sólo en el viraje, como lo indica el que esos textos, tal como hemos expuesto, no sean "obras" ni se publiquen, esto es, que Aristóteles se guarde muy bien de reconocer ahí un género.

La actividad de grupo a la que pertenecen las exposiciones y discusiones a que acabamos de hacer referencia fue realizada por Aristóteles después de su retorno a Atenas, de donde se había ido tras la muerte de Platón, a cuyo círculo pertenecía desde aproximadamente 366. Por el medio entre una y otra permanencias en Atenas se encuentra, entre otras cosas, una vez más el tradicionalmente sobrevalorado episodio de la participación de un filósofo en la educación de un príncipe; no parece que el influjo de Aristóteles sobre Alejandro de Macedonia haya sido ni profundo ni duradero.

Una de las consecuencias de lo que hemos constatado acerca del carácter de los escritos y los bloques de escritos conservados de Aristóteles es que en ellos pueden encontrarse yuxtapuestos, incluso en proximidad inmediata, pasajes elaborados en fechas bien distintas, ya sea porque en algún momento el mismo Aristóteles haya hecho adiciones y correcciones o simplemente porque quienes reunieron los textos hayan juntado textos de épocas diferentes. Toda pretensión de dar detalles en este orden de cosas, de decir qué es anterior o posterior a qué, debe quedar sometida a fuertes reservas; ello no ocurriría si el único problema fuese que hay una interdependencia circular entre esas averiguaciones y la interpretación del contenido, pues ese problema es inherente a la comprensión histórica en general; pero es que, en este caso, la dependencia, más que circular, es en exceso unilateral, en el sentido de que los intentos de consideración diacrónica dependen casi por completo de determinadas representaciones acerca de qué significa globalmente Aristóteles, por ejemplo en relación con Platón.

## XVII.2. ARISTÓTELES, PLATÓN Y LA "CUESTIÓN DEL SER"

El lector hará bien en releer ahora lo que en XV.1 escribimos desde que recordamos que se trataba de qué pasa con el intento de mencionar el juego que siempre ya se está jugando y decimos que la vía de Platón para ese intento se apoya en cierta articulación dual hasta que, partiendo de ahí, llegamos a la noción de *eîdos*; hará bien el lector en no olvidar ni por un momento matización alguna de las que allí hacemos acerca del modo en que debe entenderse esa articulación, e incluso conviene que recuerde lo que decimos al comienzo de XV.2 acerca de en qué sentido hablamos de articulación "apofántica" a diferencia del uso técnico de este adjetivo en nuestra contemporaneidad. Todo eso será también el punto de partida de nuestra exposición de Aristóteles y, puesto que ya está dicho, no lo repetiremos, sino que lo damos por leído. .

Con esto hemos dicho ya que Aristóteles arraiga en Platón, esto es, en lo que hemos descrito como la articulación apofántica (en lo que hemos descrito como tal, no en lo que cualquiera entiende inmediatamente y técnicamente por tal, lo cual no es ni de Platón ni de Aristóteles) y en la noción de *eîdos* en el sentido en que la hemos visto surgir a partir del examen de esa articulación. Así, si en algún momento de nuestra ahora recordada exposición anterior resumimos la cuestión allí planteada diciendo que "ser" es "ser ...", por lo tanto para el zapato ser zapato y para el olivo ser olivo, y que, por lo tanto, que algo sea, es decir, sea ..., sólo cabe por cuanto ante todo consiste en algo ser ..., es decir, por cuanto hay algo así como un "en qué consiste ser ...", "en qué consiste ser A" o "en qué consiste ser B", que no es sino en qué consiste en el caso de un A ser o en qué consiste en el caso de un B ser, ahora todo esto se aclarará y precisará recurriendo a un modo de hablar característico de Aristóteles. Tratemos de introducir en nuestra propia expresión "en qué consiste ser" o "qué es ser" algo que haga justicia a la constatación, que acabamos de recordar, de que el que la cosa sea da por supuesto ya ese "qué es ser"; el elemento que haga justicia a este "ya" puede ser que el verbo vaya en pretérito: "qué era ser"; pero no nos conformemos todavía con esto; recordemos que todo el argumento tiene sentido sólo porque ser es "ser ..." y que, por lo tanto, el "qué es ser", ahora "qué era ser", no tiene el mismo contenido para un olivo que para un caballo; se trata, pues, de qué era para un caballo ser y qué era para un olivo ser; y esto es lo que dice la expresión de Aristóteles; se substantiva "qué era ser", esto es, a *tí ên eînai* ("qué era ser") se le pone delante el artículo en "neutro singular", y, si se quiere explicitar todo lo que la expresión da de sí, se la complementa con el dativo de la correspondiente palabra como

"caballo", "olivo", etc.: qué era para un olivo ser, qué era para un caballo ser. Estas expresiones designan el *eîdos* caballo y el *eîdos* olivo, y lo hacen de manera, por lo que hasta aquí hemos visto, concorde con lo que hemos dicho que es el pensamiento de Platón; a la vez, sin embargo, no es casual ni afecta sólo a la fórmula que acabamos de citar el que la expresión de Aristóteles ponga el acento no en "caballo" ni en "olivo", sino en el verbo cópula. Veremos hasta qué punto esto nos pone sobre la pista de algo más específicamente aristotélico.

La cuestión era, desde el comienzo de nuestro relato, la de qué pasa con el intento de mencionar aquello que siempre ya está, el juego que siempre ya se está jugando. En diversos momentos hemos indicado cómo el carácter inusual de tal intento reside en que la pretensión misma de mencionar eso comporta de alguna manera romperlo, interrumpirlo, o, dicho de otro modo, que ello sólo es relevante porque se pierde, que propiamente acontece perdiéndose. Si esto que cada paso de lo relatado hacía sospechar es cierto, entonces el primer momento en que en efecto se produzca una designación será también el último en el que la cuestión tenga lugar. ¿No se ha producido hasta ahora una designación?; ciertamente, no, en el sentido de que se trata siempre de menciones huidizas, empleos momentáneos de ciertas palabras, ninguna de las cuales mantiene, ni siquiera para un autor u obra determinados, ese papel. El que finalmente se llegue a una designación significa entre otras cosas que una determinada palabra habrá quedado seleccionada. Para entender que esa palabra sea el verbo cópula es preciso por de pronto recordar todo lo que acerca de ese verbo y de su estatuto en griego se dijo en el capítulo VI (véase también allí lo referente a la forma gramatical *tò ón*). Es preciso, además, tener en cuenta otras tres cosas. En primer lugar, que lo que en VI describíamos como el proceso (en la historia de la lengua) hacia la pura y simple obviedad del verbo cópula coincide en su última fase con el proceso (en la historia del decir relevante) hacia el tipo de designación al que nos estamos refiriendo; Aristóteles está a la vez, como hablante, en el último instante de aquella "todavía no obviedad" del verbo cópula de que hablábamos en VI y, como pensador, en el exacto momento en que se llega a algo así como una designación para el juego que siempre ya se está jugando. En segundo lugar, ha de recordarse también lo que nuestra exposición de Platón nos hizo ver acerca del sentido en el que la interpretación del juego como la articulación apofántica tiene que ver con una interrupción del juego; ya venía de antes el que el zapato se convierte en "de qué" cuando su ser zapato se interrumpe, y también el que la interrupción puede estar vinculada a cosas menos inocentes y triviales que el hecho de que el zapato lastime o se estropee. En tercer

lugar, ha de considerarse cómo, en coherencia con todo lo anterior, la fijación del verbo cópula como designación para el juego tiene en efecto con la interpretación de éste como la articulación apofántica una conexión también ya rozada y que podemos ahora resumir brevemente así: si decidimos significar la dualidad apofántica, el "algo [1] de algo [2]" o "algo [2] como algo [1]", asumiendo que el "algo [2]" y el "algo [1]" se pueden representar por sendas expresiones, pongamos "A" y "B" respectivamente, entonces la expresión para la articulación apofántica misma sería la palabra "es". De hecho Aristóteles emplea a veces la expresión "A es B", entre otras, para referirse a la articulación apofántica; sigue siendo cierto entonces que no se trata de nada ni remotamente parecido a que se estuviese asumiendo que todo "enunciado" fuese traducible a una fórmula del tipo "A es B"; no se trata aquí de análisis lógico de enunciados, sino que meramente se resume en una fórmula un cierto análisis referente a qué es aquello que siempre hay, y sigue sin darse (cf. XV.1) la disyuntiva de si por "siempre" entendemos "en todo decir" o simplemente en todo acontecer o en todo ser, porque sigue siendo lo mismo lo uno que lo otro. El análisis en cuestión constata, en efecto, que siempre hay un "de qué" y un "qué", esto es, que siempre de algo se dice algo o, lo que es lo mismo, tocante a algo acontece algo; Aristóteles expresa a veces esta articulación empleando la misma pareja de términos, *ónoma* y *rhêma*, que encontrábamos en Platón, pero más característico de Aristóteles es describir o caracterizar la articulación como la dualidad e inseparabilidad de *hupokeímenon* y *kategoroúmenon*; no ocurre que cada miembro de una de las dos parejas sea sinónimo de un miembro de la otra, pero sí que la dualidad y articulación expresada es la misma; *hupokeímenon* significa lo que está ya ahí y el estar ya ahí; *kategoroúmenon* significa lo que "se dice de" y el "decirse de"; ambas palabras significan aquí lo que por sí mismas significan en la lengua griega con independencia de Aristóteles; no son, pues, términos técnicos, sino que son las palabras con las que Aristóteles describe lo que hay, concretamente diciendo que siempre algo está ya ahí y siempre de ello se dice o por lo que toca a ello acontece algo, que no sólo para que acontezca o "se diga" algo tiene que estar ya ahí o "subyacer" algo "por lo que se refiere a lo cual" aquello acontezca o se diga, sino que también, a la inversa, el que algo esté ya ahí significa precisamente que "por lo que se refiere a" ello acontece o se dice sea lo uno sea lo otro. También para referirse no ya al uno o al otro término, sino a la articulación dual misma, emplea Aristóteles una palabra que significa lo que por sí misma significa en la lengua, tampoco, pues, un término técnico; la palabra en cuestión, *apóphansis*, es, en efecto, nombre de acción del verbo *apophaínein*, ya comentado por nosotros en XV.2, comen-

tario al que debemos añadir ahora que lo allí indicado acerca de que en griego se "manifiesta" la cosa, no el pensamiento del dicente, se extiende a que, en la asunción intransitiva del mismo significado, no "se manifiesta" el dicente (manifestando su pensamiento acerca de algo), sino que la cosa "se manifiesta", esto es, aparece y comparece. De acuerdo con lo que venimos diciendo, es la *apóphansis* lo que queda representado por el "es" de la fórmula "A es B" tal como acabamos de introducirla; y, así las cosas, no parece superfluo remitir a lo ya tantas veces mencionado en este libro de la continuidad que en griego tiene el campo semántico de presencia, aparecer, surgir, brotar, llegar a ser, ser. En la medida en que estas conexiones abundan en la ya introducida cuestión de la "todavía no obviedad" del verbo cópula, es pertinente citar que, en correspondencia con la fórmula "A es B" en el uso de ella que hemos justificado y delimitado, Aristóteles emplea a veces la descripción *tò B hupárkhei tôi* A, donde *tò* y *tôi* son respectivamente el nominativo y el dativo del artículo, que aquí dotan a B y A, respectivamente, de estos mismos morfemas de caso; esta correspondencia abunda ciertamente en el tema de la no obviedad de la cópula, porque el significado del verbo *hupárkhein* es cualquier cosa menos obvio; *hup–*, *hupò*, es algo así como "ya" o "de antemano"; *árkhein* es el verbo de *arkhé* (cf. II); y esta composición de la palabra responde a un mecanismo de formación de palabras vivo, por lo tanto transparente para cualquier hablante griego; *tò B hupárkhei tôi* A dice, pues, algo así como que, en y para el tener–lugar de A, en y para el que A tenga lugar, B rige ya de antemano, es de antemano pauta y elemento rector.

Con Aristóteles, pues, se llega a algo así como una designación, esto es, como la fijación de una palabra, para aquello cuya mención era el problema desde el comienzo de nuestro relato; la coherencia de esto con el hecho de que esa designación sea precisamente el verbo cópula viene expuesta en todo el desarrollo precedente; también en él se ha expuesto por qué la forma gramatical para el empleo del verbo cópula como designación es *tò ón* y con qué reservas nos permitiremos, sin embargo, traducir esta forma por "el ser"; las reservas atañen más a la parte lexemática (diferencia de estatuto entre *eînai* en griego y "ser" en las lenguas modernas) que a la morfemática. La cuestión queda, pues, expresada así: *tí tò ón*, "qué el ser" o "el ser: qué pasa con eso". A partir de este momento quedamos filológicamente autorizados a aligerarnos nuestras propias expresiones empleando como abreviatura de la pregunta la palabra "ontología", la cual, en efecto, no significa ninguna otra cosa que la cuestión de *tò ón*, pero hemos de ser muy cuidadosos en no entender por "ontología" ninguna otra cosa que precisamente la cuestión de *tò ón* tal como ha quedado definida por todo el relato

efectuado hasta aquí. Si hemos de emplear la palabra en este sentido y con todo rigor, entonces necesitamos un contrapuesto que, frente a la cuestión ontológica, designe toda cuestión referente a entes, a cosas, esto es, no a qué es ser, sino a qué cosas son y qué son esas cosas; diremos "cuestiones ónticas"; lo óntico es lo que en VI vimos designado como *tà ónta* o *tà dokoûnta*; la evidencia óntica es la *dóxa*, la cual no es en modo alguno apariencia en el sentido de falacia (cf. VI, XV.2, etc.). Si ahora traducimos a esta manera de hablar cosas que ya habíamos encontrado, habrá que empezar por subrayar que, por lo hasta ahora visto, la noción de ontología incluye la de ontologías particulares; hablando de Platón vimos, en efecto, cómo un primer paso, constituido precisamente por la constatación de la articulación apofántica, establecía por de pronto que ser es "ser ..." y, por lo tanto, que, al menos en una primera instancia, ser no es lo mismo para el zapato, para la tiza y para el olivo, porque ser es para el zapato "ser zapato", para el olivo "ser olivo"; veíamos incluso cómo la pregunta "qué es ser ...", aun referida a "ser zapato" o "ser olivo", hasta tal punto es pregunta ontológica, no óntica, que su no onticidad tiene que hacerse valer en que ese intento de hacer del *eîdos* algo "de lo que" se trata, es decir, de hacerlo ente, continuadamente tenga lugar sólo para continuadamente fracasar; este continuado fracaso se articulaba de una determinada manera, que estudiamos en XV y que, en efecto, nos permitía percibir, sólo en el continuado fracaso del continuado intento, algo que, por contraposición a la particularidad de cada *eîdos* particular, podemos calificar de universal, pero, a la vez, la particularidad quedaba a salvo por el hecho mismo de que lo universal y común no ocupaba lugar alguno en el mismo plano en el que se intentaba la descripción particular, es decir, no era, por ejemplo, nada del tipo de un *génos* supremo del que pudiese partir la *dihaíresis* para llegar hasta "ser olivo" o "ser zapato". Esta última constatación tendrá también un papel central en Aristóteles, pero el tipo de particularidad de ontologías particulares que acabamos de ver reconocido desde Platón, y con él el correspondiente tipo de universalidad, desaparecerá en el sentido que a continuación exponemos.

La descripción de un *eîdos* particular, como "caballo" u "olivo", no es tratada por Aristóteles como ontología. Ontología es sólo la cuestión del *eîdos* como tal, el que ser consista en *eîdos* y el modo en que ser consiste en *eîdos*; si hay ontologías particulares, será porque hay más de una manera en que *eîdos* puede en general tener lugar, más de una manera en la que ser es *eîdos*; la pluralidad de *eíde* particulares, como olivo o caballo o zapato, es pluralidad óntica, no ontológica. De aquí el que sea literalmente de Aristóteles, y no sólo artificio nuestro para facilitar la exposición, el uso de

signos como "A", "B", etc., para designar *eíde* particulares: *tò* B *hupárkhei tôi* A; lo que tiene valor ontológico no es la descripción de uno u otro *eîdos* particular, sino otras cosas, por de pronto el estudio en general de la interdependencia entre *eíde*, en el cual lo que importa no es qué *eîdos* es A, sino sólo que sea el mismo en todos los casos en que aparece A en una misma exposición; así, por ejemplo, cabe reconocer que B puede *hupárkhein* para A en virtud de A mismo (*kat' hautó*) o meramente en el sentido de que coincide (*katà sumbebekós*), y cabe entonces señalar el primero de estos dos casos diciendo que B *hupárkhei* "para todo A" (en el sentido de "para cualquier A" o "para cada A") y el segundo diciendo que "para algún A", y entonces se puede constatar, por ejemplo, que, si B *hupárkhei* para todo A y C *hupárkhei* para algún A, necesariamente B *hupárkhei* para algún C, etc.; cabe incluso que las constataciones de este tipo resulten formar un sistema cuyo hallazgo tenga en efecto relevancia ontológica. Pero por el momento sólo hemos citado el estudio de este tipo de dependencia entre *eíde* para ilustrar la afirmación de que en Aristóteles la descripción de contenido de un *eîdos* particular, como caballo o zapato, no es en sí misma ontología y de que, por lo tanto, si hay ontologías particulares, no será ese el sentido en que lo sean. Sigamos desarrollando este punto.

Así, pues, en Aristóteles la pregunta ontológica no comporta intento de fijar el "qué es ser ...", ni, por lo tanto, comporta que tal intento deba continuadamente fracasar; dicho en los términos que introdujimos hablando de Platón: no comporta *hupóthesis* y, por lo tanto, tampoco comporta el *anhaireîn tàs hupothéseis* que podemos considerar como la universalidad correlativa de la particularidad de las ontologías particulares a la manera de Platón. El que en Aristóteles haya ontologías particulares tiene que ver con otras cuestiones, no con la pluralidad de *eíde* particulares; puesto que para Aristóteles lo ontológico es el *eîdos* como tal, no el particular contenido del *eîdos* A o del *eîdos* B, la diversidad de ontologías particulares tendrá que ver con una diversidad de maneras en que el *eîdos* en general puede tener lugar. Las ontologías particulares de Aristóteles no lo serán de tipos de entes, como olivo o casa, sino de lo que vamos a llamar "ámbitos de lo ente", noción que de entrada diferenciamos de la de tipos de ente por la consideración de que, en principio, aquella cosa que pertenece a un tipo no pertenece a otro, lo que es zapato no es tiza, mientras que, en el caso de los ámbitos de lo ente, puede (y quizá no sólo puede) la misma cosa, materialmente la misma, aunque no considerada bajo el mismo *eîdos*, "una en cuanto al número, aunque no en cuanto al ser", ser considerada en uno u otro ámbito; contraposición característicamente aristotélica entre ámbitos de lo ente es, por de pronto, la de *tà phúsei ónta* ("lo que es por *phúsis*", esto

es, aquello cuyo ser es *phúsis*) y *tà tékhnei ónta* ("lo que es por *tékhne*", esto es, aquello cuyo ser es *tékhne*); como veremos, no es una contraposición binaria; lo que ocurre es que esos dos términos se aclaran con frecuencia el uno por contraposición al otro; el lecho es *tékhnei* (su ser es *tékhne*), pero la misma cosa, ciertamente no en cuanto lecho, sino en cuanto trozo de madera, que, si es levantado y dejado en el aire, cae, o que quizá incluso conserva, como trozo de un árbol, la capacidad de que algo de él crezca, es *phúsei* (su ser es *phúsis*); y, a la inversa, el árbol o la roca, que son *phúsei*, a la vez, no en cuanto árbol o roca en sentido estricto, sino en cuanto que están ahí porque el proyecto ha incluido dejarlos estar y no cortarlos o arrancarlos, son *tékhnei*; tanto el ser en el sentido de *phúsis* como el ser en el sentido de *tékhne* es el *eîdos*; éste se relaciona en cualquier caso, como ya sabemos, con el "ver", y la contraposición de *phúsis* y *tékhne* se relaciona con si el *eîdos* ejerce como tal, esto es, como ser, en y por (mediante, a través de) el ver o independientemente de él; en el caso de lo ente *tékhnei*, el *eîdos* es ser (presencia, aparecer, surgir, llegar a ser) en cuanto presencia en el "ver" de aquel que, por ese "ver", es el "sabio", el *tekhnítes*, que "sabe hacer" esa cosa. Volveremos sobre esta contraposición, y en especial sobre la noción de *phúsis*, pero entretanto nos parece ya necesario indicar que, una vez establecida con la ayuda de la contraposición de *phúsis* y *tékhne* la noción de ámbitos de lo ente como distinta de la de tipos de ente, cabe extender la consideración a un tercer ámbito de lo ente, que también es motivo de atención por parte de Aristóteles; se puede, en efecto, "saber hacer" algo y a la vez optar por no hacerlo; la opción o elección, la *prohaíresis*, hace aparecer, pues, lo ente en un ámbito distinto tanto del de *tà tékhnei ónta* como del de *tà phúsei ónta*, a saber, el de *tà prohairései ónta*; también sobre esto volveremos.

El modo de particularidad de ontologías particulares que se establece en Aristóteles es, por así decir, más resistente que el que reconocíamos en Platón, porque la diferencia de lo ontológico con respecto a lo óntico está ya de algún modo asumida en la definición de ámbitos de lo ente, la cual establece ya expresamente, como se ha visto, que esos ámbitos no difieren unos de otros por el contenido óntico, sino por el modo de "ser", de manera que no ocurrirá que la diferencia de lo ontológico con respecto a lo óntico tenga que hacerse patente internamente a cada averiguación ontológica en el modo del continuado fracaso ya descrito; no habrá este "universal" que sí había en Platón. De todos modos, no es posible saltar por encima de la consideración de que las diversas ontologías tienen en común el que todas ellas son ontologías, es decir, a diferencia de cualquier averiguación óntica, preguntan qué pasa con "ser", no qué cosas son y qué son esas cosas;

así, pues, la cuestión de esa diferencia, la cuestión de qué es preguntar por el ser en vez de preguntar por los entes, la cuestión de qué se pregunta en general cuando se pregunta por el ser, es la cuestión que subyace a todo preguntar ontológico; hay, pues, algo así como un preguntar que concierne a *tò ón* precisamente en su diferencia con respecto a lo que no es *tò ón*, esto es, en su diferencia con respecto a los entes, a las cosas, a *tà ónta*, algo así como un preguntar que concierne a *tò ón* precisamente en cuanto tal, a *tò òn hêi ón*, y a lo que para eso así designado *hupárkhei* y precisamente *hupárkhei* para ello mismo *kat' hautó* (expresiones todas ellas que han sido explicadas en este mismo subcapítulo). Ahora bien, ese peculiar preguntar no tiene en Aristóteles el carácter de un "universal" que se relacione con las diversas ontologías por así decir distributivamente y como en plano de igualdad entre éstas, sino que más bien, a este respecto, ocurre lo siguiente: una de las en principio ontologías particulares, concretamente la de *tà phúsei ónta*, es el lugar en el que se elaboran las nociones que luego adquirirán un sentido digamos ontológico–general; ello no ocurrirá en virtud de alguna externa generalización o extrapolación, sino por el propio desarrollo interno de la ontología de *tà phúsei ónta* y en vinculación con un viraje interno que es esencial a esa ontología y que afecta a todas las cuestiones, como en su momento veremos con algún detalle.

No podemos terminar este subcapítulo sin aclarar algunas cosas que han aflorado en uno u otro momento de él.

Sea, en primer lugar, algo relacionado con la noción de *tékhne* como el modo de ser de los *tékhnei ónta*. A partir de este uso de *tékhne* se introduce entre las palabras *tékhne* y *epistéme* una distinción que, como reiteradamente hemos dicho, no está en la lengua común; la diferenciación que ahora se establece tampoco consiste fundamentalmente en que *tékhne* sea "saber hacer", sino más bien en que el "saber hacer" designado por *tékhne* tiene que ver específicamente con producir; todavía Platón prefería en general asumir que el zapatero sabe de cueros y algunas otras cosas y que quienes por lo demás saben de cueros son algunos otros artesanos, mientras que quien en primer término sabe de zapatos es el que lleva zapatos; nótese que este modo de decir no permitiría distinguir ni entre *phúsis* y *tékhne* como modos de ser ni entre *tékhne* y *epistéme* como modos de saber, pues, admitidas esas distinciones y mantenido sin embargo el citado modo de decir, nos encontraríamos con que el cuero es *phúsei* y sin embargo cualquier saber de él es una u otra *tékhne*; en el uso aristotélicamente marcado de las palabras, en cambio, aun siendo el cuero en cuanto tal *phúsei*, el cuero en cuanto implicado en el surgir del zapato pertenece de una manera peculiar (que más adelante estudiaremos) al círculo de la *tékhne*.

Vimos, por otra parte, cómo esa misma distinción que da lugar a la noción de un "saber hacer" específicamente productivo comporta el que haya de distinguirse también entre el "saber hacer" y el optar por hacer o por no hacer, entre *tékhne* y *prohaíresis*. También aquí es importante notar que se trata de un uso marcado y regulado de las palabras, como puede hacerse ver por la siguiente ilustración: si asumimos como expresión de la distinción el que el excelente arquitecto podría rehusar construir el bello palacio no porque no sepa construirlo (pues es un excelente arquitecto), sino porque se trata de la morada del tirano, enseguida vemos que alguien (quizá el mismo Platón) podría en contra de la distinción argüir o bien que a la morada del tirano le corresponde ser un adefesio y que, por lo tanto, precisamente el excelente arquitecto no podría construirla, o bien que la excelente morada del tirano no es el palacio, sino la mazmorra.

Finalmente: el que la cuestión referente a *tò òn hêi ón* haya de desenvolverse del modo que hemos dicho (pasando por la ontología de *tà phúsei ónta*) no impide que ciertas constataciones de carácter ontológico independientes de la diversidad de ontologías puedan hacerse sin recorrer todo ese camino; algunas se han mencionado ya cuando se habló de las dependencias entre *eíde* A, B o C. Citaremos ahora una constatación de este tipo de gran importancia. Tiene que ver con lo ya dicho de que no puede haber un universal supremo en el sentido de un *génos* desde el cual, por sucesivas divisiones y subdivisiones, se pudiese definir cualquier *eîdos*. Entre *eíde* que se definen por división y subdivisión a partir de uno mismo (que están, pues, en el mismo "árbol") siempre hay relación de implicación o de exclusión, nunca de libre combinación; así, si A se divide en B y C, B a su vez en D y E, entonces D excluye (y es excluido por) E y C e implica A y B. Consiguientemente, si todas las determinaciones pudiesen obtenerse por división y subdivisión a partir de una, no habría en absoluto combinación libre, esto es, posibilidad de que cierto *eîdos* algunas veces coincidiese con otro y otras no; lo cual es manifiestamente absurdo (sería, por ejemplo, excluir que pudiera haber caballos negros y otros que no lo sean). Quiere esto decir algo así como que los *eíde*, en cuanto *kategoroúmena*, esto es, en cuanto cosas que "se dicen de", quedan divididos en clases tales que hay en principio libre combinación entre *kategoroúmena* de clases distintas, mientras que entre *kategoroúmena* de la misma clase lo que hay es exclusión recíproca o implicación en una dirección. Nótese que, si bien en esta observación los *eíde* o *kategoroúmena* ya no son meramente A, B, C en el sentido de que aparezcan, por así decir, todos en el mismo saco, sino que se agrupan en clases, sin embargo la consideración sigue siendo "formal", en el sentido de que, por ejemplo, aquí no se discute si en efecto puede haber o

no caballos de color lila; basta con que, atendiendo a la clase de *kategoroúmena* que uno y otro contenidos del ejemplo representan, ellos sean libremente combinables entre sí, cosa que en efecto son, como lo es también caballo con aquí, allá o acullá o con más grande, más pequeño; no, en cambio, caballo con casa o cualquiera de estos dos con olivo. En otras palabras, si algo "es ...", el lugar vacío de esta expresión significa una incógnita o pregunta (óntica) a resolver o bien entre caballo, olivo, casa, etc., o bien entre aquí, allá, acullá, etc., o bien entre más grande, más pequeño, etc., o bien etc.; el "es ..." por sí solo no dice en cuál de estos planos se sitúa la pregunta o incógnita o alternativa óntica; y es grave que no lo diga, pues habíamos quedado en que en nuestras expresiones ejemplo el "es" no significa otra cosa que la articulación apofántica misma, es decir, significa que hay efectivamente un *kategoroúmenon*, alguno determinado, aunque no sepamos o no queramos decir cuál; no queda otro remedio que admitir que es la articulación apofántica misma, el "es" mismo, lo que se "dice" en algo así como diferentes sentidos; las clases de *kategoroúmena* no son sino sentidos del "es" mismo; de otro modo no podrían ser clases de *kategoroúmena* en cuanto tales; son diferentes modos o sentidos del "decirse de", del *kategoreîsthai*; nombre para el acto de que algo "se diga de" es *kategoría*, diremos "categoría" y a la pluralidad que acabamos de descubrir la llamaremos pluralidad de las categorías; designadas cada una de ellas por la noción más universal común a toda la clase de *kategoroúmena*, serán algo así como: "algo", "en cierta cantidad", "de cierto carácter", "en (cierta) relación a algo", "en cierto lugar", "en cierto momento", "estar en cierta posición", "tener–llevar–portar", "hacer", "padecer"; a las cuatro últimas pertenecen respectivamente *kategoroúmena* como estar sentado, llevar túnica, golpear, ser golpeado; es claro que algunas de las categorías citadas no son partes últimas de la pluralidad de categorías, por ejemplo: el "de cierto carácter" es divisible en categorías, no directamente en *géne* y *eíde*; es importante, sin embargo, por razones que enseguida se verán, que esto no ocurra con la primera de las categorías, el "algo", que ha de ser una categoría única, no divisible a su vez en categorías. El paso siguiente es, en efecto, constatar que la unidad de la noción de "ser", aparentemente amenazada por el hecho de que "es" se "dice" en algo así como diferentes sentidos, se mantiene por cuanto las diferentes categorías comportan todas ellas una referencia común, no a *génos* alguno que las subsumiese, sino a una de ellas mismas, en el sentido siguiente: si bien un *kategoroúmenon* de una clase no presupone *kategoroúmenon* determinado alguno de otra clase, en cambio las clases como tales presuponen todas ellas una de ellas mismas, a saber, la primera; para que algo sea grande o sea allí, ha de ser o una casa grande o un

árbol grande o un caballo grande, e igualmente o una casa allí o un caballo allí o un árbol allí; no está presupuesto ningún *eîdos* determinado, pero sí que haya de haber alguno de la primera clase. Con ello concierta el que, si los nombres que Aristóteles da a las otras categorías son las palabras griegas que con razonable aproximación se traducen por las de la lista que hemos formulado, en cambio la palabra de Aristóteles para lo que hasta aquí hemos llamado "algo" requiere aclaración: por su formación, *ousía* es nombre "abstracto" del participio *ón* y, por lo tanto, podríamos traducirla sencillamente por "ser" si no fuese porque ello no haría justicia al hecho de que es también una palabra común de la lengua con el significado de bienes de fortuna, hacienda o riqueza, en definitiva el "haber" y lo que "hay", el "tenerse" y lo que "se tiene", el "qué".

Lo dicho sobre la referencia de las categorías a una de ellas puede expresarse también diciendo que aquí o allá o grande o pequeño o de este o aquel carácter tiene lugar sólo en cuanto que "está ya ahí" casa o árbol o caballo; lo que está ya ahí o el estar ya ahí se dice, como ya hemos visto, *tò hupokeímenon*; que algo tiene lugar en el estar ya ahí de algo que está ya ahí, se dice diciendo que tiene lugar *en hupokeiménoi*, donde *en* es la preposición que significa "en"; todo lo perteneciente a una categoría que no es la *ousía* tiene lugar *en hupokeiménoi*. Por otra parte, todo *eîdos* es un *kategoroúmenon*, esto es, "se dice de", lo cual envuelve la referencia a un "de qué" en general, es decir, a lo que ya más arriba, siguiendo a Aristóteles, habíamos llamado *hupokeímenon*; y esto vale incluso para los *eíde* del tipo *ousía*; todo *eîdos*, incluso aquel que no es *en hupokeiménoi*, es *kat' hupokeiménou*, donde la preposición *katá* es el enlace del tantas veces citado "algo acerca de algo" (*ti katá tinos*). Así, pues, hay dos modos substancialmente distintos, expresados respectivamente por las preposiciones *en* y *katá*, de *hupokeîsthai* y de relación con un *hupokeímenon*; el primero es la referencia de todo lo que no es *ousía* a la *ousía*; el segundo es la de cualquier *eîdos* a un "de qué". Esto confiere una dualidad de aplicación a los nombres de las categorías; por una parte se aplican esos nombres a los *eíde* mismos, por otra parte a aquello "de (*katà*) lo cual". Ahora bien, los nombres de las categorías, de aquellas categorías que ya no sean a su vez diversificables en categorías, son cada uno de ellos el nombre del *génos* supremo en su campo; y a lo que se aplican todos los *géne* y los *eíde* es al "de qué", en último (y, por lo tanto, "primer") término a aquel "de qué" que ya no es a su vez "de" algo, o sea, a la cosa concreta, al "esto" del caso; por lo tanto, en lo que se refiere a la categoría *ousía*, será *ousía* "primera" el "esto" (*tóde ti*) y será *ousía* "segunda" el *eîdos*.

## XVII.3. LA "FÍSICA"

El uso de la palabra *phúsis* introducido en el subcapítulo precedente es relativamente nuevo y específicamente aristotélico. De la palabra en sí misma, esto es, en la lengua, hemos tratado en V; allí vimos también cómo es esta una de las palabras que esporádicamente y cada una en momento distinto asumen la insolente mención de la que allí se trataba; posteriormente se vio cómo algunas de esas palabras son arrastradas en la reinterpretación o autointerpretación que el preguntar presentado en los capítulos II a VI experimenta en la etapa estudiada en VIII–XII; también hemos visto cómo el resultado de esa autointerpretación o reinterpretación desemboca a su vez en la Sofística (XIII) y cuál es el carácter del protagonismo que entonces adquiere la palabra *phúsis*. Por otra parte, se viene poniendo de manifiesto que lo que acontece a partir de Sócrates y en Platón y Aristóteles es una cierta recuperación de la diferencia de la cuestión del juego que siempre ya se está jugando frente a toda cuestión de lo ente o de cosas (cf. XIV, etc.), diferencia que en Aristóteles aparece como lo que hemos llamado en XVII.2 la diferencia de lo ontológico frente a lo óntico. Pues bien, uno de los fenómenos en los que se percibe esta recuperación es que la palabra *phúsis* tiene en Aristóteles un uso marcado de carácter específicamente ontológico, esto es, significando no ente, sino ser; este uso ontológico de *phúsis* es, en principio, ontológico–particular, es decir, consiste en que esa palabra designe el modo de ser de cierto ámbito de lo ente (cf. XVII.2); el ámbito de lo ente se designa como *tà phúsei ónta* ("lo que es por *phúsis*", es decir, "aquello cuyo ser es *phúsis*"); la definición de este ámbito de lo ente irá en lo que sigue vinculada con algunas consideraciones generales previas.

En cualquiera de los modos de ser y, por lo tanto, de los ámbitos de lo ente, el ser es el *eîdos* y esto quiere decir que el *eîdos* es la *arkhé* del movimiento, porque el movimiento propio de cada cosa no es sino su propia presencia, aparecer, surgir, brotar, llegar a ser, esto es, ser; recuérdese la tantas veces aducida continuidad del continuo semántico de esas nociones, así como la referencia, también reiteradamente expuesta, de la noción misma de ser al mismo continuo; así, que el fuego suba es sencillamente que el fuego sea fuego, pues su lugar propio es arriba, y correspondientemente que la tierra baje.

Consideremos ahora si el *eîdos* está en la cosa misma y precisamente si está en ella en el mismo modo de estar en el que él mismo es la *arkhé* del movimiento. Por ejemplo, ¿qué pasa al respecto con el movimiento propio de una estatua?, ante todo ¿cuál es ese movimiento?, no es el que la esta-

tua, si queda en el aire sin sujeción, caiga, pues ese movimiento lo tienen los materiales de los que está hecha la estatua con independencia de si hay o no estatua; movimiento propio de la estatua es, en cambio, su producción, sin que haya inconveniente alguno en incluir en la producción también la ubicación, la dedicación, etc.; todo esto está comprendido, en efecto, en el llegar a ser, en el aparecer y comparecer, en el *eîdos*, en el "ser ..." de la estatua; y de todo eso es *arkhé*, en efecto, el *eîdos* de la estatua, pero no en cuanto que está simplemente en la estatua misma, sino en cuanto que, como presencia, como *eîdos*, constituye el "ver" o "saber" de alguien que, en ese "ver" o "saber", "sabe hacer" la estatua con todo lo que la constituye como tal; esto, a saber, el *eîdos* en cuanto que es *arkhé* no en su estar en la cosa, sino como presencia (*eîdos*) en el "ver" de alguien, es el modo de ser que Aristóteles llama *tékhne*, justamente el contrapuesto a la *phúsis*. Por el contrario, el fuego sube y la tierra baja, como acabamos de decir, en virtud cada uno de ellos de su propio *eîdos* y precisamente del *eîdos* tal como él está en la cosa misma, en el fuego mismo y en la tierra misma; en este caso el *eîdos* es *phúsis*; cuando hablamos del caso de que el *eîdos* en cuanto que es *arkhé* del movimiento esté en la cosa misma, nos referimos a que esté en ella en el sentido que en XVII.2 designábamos con la expresión adverbial *kat' hautó*, es decir, en la cosa en virtud del *eîdos* mismo del que se trata, no en virtud de otro carácter que coincidentemente (*katà sumbebekós*) tenga; por ejemplo, la curación por obra de la medicina no deja de ser *tékhnei* por el hecho de que el que se cura y el médico resulten ser la misma persona.

Ya se ha indicado en XVII.2 (y sobre ello se volverá) que el examen aristotélico de la *phúsis*, aun siendo en principio una ontología particular, tiene una cierta vocación ontológico–general. Quizá es esta la razón de que Aristóteles emplee con frecuencia, para ilustrar análisis pertenecientes en principio a la ontología de *tà phúsei ónta*, ejemplos de cosas que no son *phúsei*; lo seguiremos en esto en todos los casos en que nos parezca que así ganamos en claridad; pero estamos, de aquí en adelante y mientras no advirtamos otra cosa, tratando directamente del modo de ser designado como *phúsis* y sólo quizá indirectamente, y en medida y modo que están por determinar, de otros.

Todo ser, esto es, aparecer, surgir, llegar a ser, tiene lugar a partir de algo; ¿podemos decir de manera general a partir de qué?; no, si en ese "de qué" incluimos el "de qué" meramente coincidente; *katà sumbebekós*, en efecto, puede de un ateniense o de un blanco o de un hijo de Nicómaco hacerse un sabio; pero, no por coincidencia, sino atendiendo a lo que la cosa de la que se trata, ella misma, es (*kat' hautó*), de quien se hace un sabio es de un

ignorante; una piedra no puede hacerse sabio porque tampoco es ignorante; un ateniense o un blanco que no sean ignorantes (esto es, que sean sabios, o en cuanto y en la medida en que lo sean) tampoco pueden volverse o llegar a ser sabios; asimismo, llegar a ser caliente tiene lugar a partir de frío, sin perjuicio de que coincidentemente eso frio pueda también ser rojo o líquido. El "llegar a ser", pues, acontece a partir del "contrario", o, dicho de otra manera, el *eîdos* tiene lugar a partir de su correspondiente "privación".

Por otra parte, el que un ignorante llegue a ser sabio es también que un hombre llega a ser sabio, y el que lo frío llegue a ser caliente es también que un cuerpo llega a ser caliente. ¿Quiere esto decir que "además" de la pareja de contrarios, el *eîdos* y su privación, hay, empleando la traducción que anteriormente hemos dado a la misma palabra de Aristóteles (*hupokeímenon*), algo que está ya ahí o un estar ya ahí, dígase, si se quiere, un subyacente?; es incorrecto el "además" o el "y", ya que no se "suman" "tres", y ello en dos sentidos: por una parte, aunque el subyacente y el contrario no son "uno en cuanto al ser", o sea, no es uno ser hombre con ser ignorante ni ser cuerpo con ser frío, sin embargo es esencial al asunto del que se trata el que sí sean "uno en cuanto al número", esto es, que sí sea la misma cosa la que sea lo uno y lo otro; el que el hombre sea ignorante o el cuerpo sea frío es meramente coincidencia por lo que se refiere al cuerpo o al hombre, pero el que haya esta coincidencia es esencial al "llegar a ser sabio" o al "llegar a ser caliente"; y, por otra parte, tampoco los contrarios son "dos" en el sentido de uno "y" el otro, sino que son una presencia a la que pertenece esencialmente una ausencia.

Las dos constataciones hasta ahora efectuadas a propósito del "llegar a ser", a saber, la del "contrario" y la del "estar ya ahí", se han efectuado hasta ahora empleando ilustraciones en las que el "ser" o "llegar a ser" del que se trata no pertenece a la categoría *ousía*. Debemos ahora ver, por una parte, que la validez de tales constataciones no depende de esto, es decir, que lo constatado es igualmente necesario si el "ser" ("llegar a ser") lo es en el sentido de *ousía*, y, por otra parte, que el que así sea crea algunos problemas nuevos.

En efecto, tanto la constatación del "contrario" como la del "estar ya ahí" son inseparables de la percepción del "llegar a ser". No percibiríamos "llegar a ser", movimiento, cambio, si de ninguna manera percibiésemos continuidad y a la vez contrariedad; no hay "llegar a ser" si lo que había no es de alguna manera lo contrario de lo que surge, y tampoco hay "llegar a ser" si lo que surge no sigue a lo que había, por lo tanto si no estaba ya ahí de alguna manera. Y, sin embargo, también es cierto que, si en las ilustra-

ciones empleadas hasta aquí nos fue relativamente fácil señalar un "estar ya ahí", fue porque se trataba de un "llegar a ser" en una categoría distinta de la *ousía*, por lo tanto de un "ser" que, en efecto, tal como ya sabíamos, tiene lugar *en hupokeiménoi*; la cosa se pone más difícil si el ser del que se trata es *ousía*, porque para la *ousía* no hay, que sepamos hasta ahora, *hupokeímenon*; vale que en "llegar a ser sabio" está ya ahí hombre, pero no está claro por el momento qué es lo que está ya ahí en "llegar a ser hombre". Igualmente, la constatación del "contrario" se facilitó por el hecho de operar con *eíde* que no son *ousía*; vale lo de "caliente" y "frío", "arriba" y "abajo", pero no hay parejas de ese tipo en la *ousía*; no hay el contrario de caballo o de olivo o de fuego.

Para el tratamiento de la doble dificultad que acabamos de constatar, empecemos por subrayar sobre las propias ilustraciones hasta ahora empleadas que el "contrario" no se confunde con la negación externa y trivial, sino que es la negación relevante; el contrario lo es precisamente de aquello de lo que lo es; por lo tanto, es él mismo determinación, definición, *eîdos*, no en el sentido de que fuese "otro" *eîdos*, sino en el sentido de que, por lo mismo que tiene lugar "ser A" y puesto que "ser A", en cuanto presencia, aparecer, *eîdos*, es "llegar a ser A", tiene lugar a la vez y en el mismo *eîdos* el correspondiente "no–ser A" en el sentido de la mencionada negación relevante, la cual, de acuerdo con todo lo que se está diciendo, no es la negación lógica, sino aquello cuyo perecer propio, el perecer que le pertenece *kat' hautó* y no *katà sumbebekós*, es el nacer o "llegar a ser" de A.

Dicho esto, podemos observar que, aunque no haya para los *eíde* del tipo *ousía* un contrario en el modo de frio a caliente o de pequeño a grande, sí que hay, incluso para los *eíde* del tipo *ousía*, un correspondiente "no–ser" en el mencionado sentido de negación relevante, esto es, un "no–ser" que sea precisamente el del *eîdos* del que se trata, por lo tanto él mismo *eîdos* y el mismo *eîdos*, y que, a la vez y por lo mismo, sea la determinación y constitución propia de la cosa caracterizada por ese "no–ser". En efecto, si en el sentido de la negación trivial hay infinidad de cosas que "no son olivo", en cambio en el sentido de la negación relevante, con todo lo que de ella se ha descrito, el "no–ser olivo" es la determinación propia de la semilla del olivo.

Asimismo constatamos que, ciertamente, para un *eîdos* del tipo *ousía* no hay otro *eîdos* en cuyo "estar ya ahí" el primero tenga lugar, pero sí que hay "estar ya ahí" en el sentido de que el propio *eîdos* del tipo *ousía* del que se trate está ya ahí, pues el "no–ser" al que acabamos de referirnos es, como acabamos de exponer, él mismo el *eîdos*.

A lo que en nuestra exposición ha aparecido como el "no–ser ..." en el sentido de negación relevante Aristóteles se refiere frecuentemente con una expresión cuyo origen está en el ámbito de lo *tékhnei.* Algo que tiene un peculiar modo de "desaparecer" o "perecer", el cual es su propio cumplimiento y su propia determinación a la vez que el surgir de algo que sólo en ese desaparecer y cumplimiento surge, son los materiales de los que está hecha una obra. De acuerdo con lo que reiteradamente dijimos de las palabras griegas para "saber", en griego es el escultor el que sabe de mármol, porque el mármol es mármol en la posibilidad (entre otras) de hacer de él la estatua; el que el mármol "se conserva" o "sigue estando" en la estatua o en el templo es, en griego, cierto en un sentido mucho más fuerte que el (moderno, no griego) de que la determinación química de la estatua o de la columna siga siendo la del mármol; es cierto en el sentido, a la vez, del cumplimiento de lo que el mármol mismo es y de que la presencia (*eîdos*) de la estatua o del templo, como toda presencia, lo es de un dentro, de una impenetrabilidad, de un substraerse, aquí representado precisamente por los materiales, los cuales comparecen en todo su esplendor precisamente en la medida en que no son ellos, sino el templo o la estatua, "lo que" comparece. La expresión que con esto estamos anunciando, la palabra *húle*, significa de la manera más propia la madera, la leña o el bosque, y en sentido más amplio los materiales en general para una obra. Es de extrema importancia dejar claro que la *húle* de Aristóteles, muy en contra de lo que llegó a ser recepción habitual, no tiene nada de indeterminación ni de inercia, ni es nada que "luego" pudiese o hubiese de "recibir" una determinación; la *húle* en Aristóteles es de suyo tan determinación como lo es el *eîdos*, pues es en cada caso *húle* para un *eîdos*; ni siquiera el que algo pueda ser *húle* para *eíde* diversos confiere a la noción de *húle* matiz alguno de indeterminación, pues se trata del mismo "uno en cuanto al número y no en cuanto al ser" y del mismo "coincidir" (*sumbebekénai*) que reiteradamente hemos encontrado también entre *eíde.* El que *húle* no tenga nada de indeterminación se refuerza con la opción léxica de Aristóteles a la hora de fijar una palabra que, ya sin evocar en particular ámbito alguno de lo ente, nombre lo mismo, a saber, aquel "no–ser" en el sentido de negación relevante del que venimos hablando; la palabra es, en efecto, *dúnamis*, que significa en cierta manera todo lo contrario de indeterminación, pues significa la cualificación para algo. El "no–ser A" en el sentido relevante de "no–ser" al que venimos refiriéndonos se llama "ser *dunámei* A", es decir, "ser A en cuanto a la *dúnamis*", y esto es un "ser en cierta manera A", porque, como antes dijimos, el "no–ser" en cuestión es en cierta manera él mismo el *eîdos*.

Como sinónimo de *eîdos*, Aristóteles emplea con cierta frecuencia *morphé*, también palabra corriente de la lengua común y ya en ésta sensible-

mente sinónimo de *eîdos*. Dado que *húle* actúa normalmente como correlato de *eîdos* y de *morphé*, la presencia de *dúnamis* por el lado de *húle* exige que haya por el lado de *eîdos* una palabra de la que *dúnamis* sea correlato. Las dos palabras de las que Aristóteles se sirve para cubrir ese hueco no son ya tan comunes como las demás que estamos encontrando, pero sigue pudiendo decirse que son palabras de la lengua común, porque su formación responde a procedimientos vivos y Aristóteles las toma con el significado que corresponde a esa formación; una de esas palabras, *enérgeia*, significa el carácter o la condición o el estado de *en érgoi*, esto es, "en (el estado de) *érgon*", donde *érgon* significa "obra"; la otra palabra, *entelékheia*, es el nombre de carácter o condición o estado correspondiente a *en télei ékhein*, esto es, "ser o estar o tenerse en (el) *télos*", expresión cuya correcta lectura exige recordar lo ya varias veces dicho de que en griego "límite" es "ser" y "ausencia de límite" es "no ser", lo cual se concreta ahora en que los presuntamente dos sentidos de la palabra "fin", a saber, el que se relaciona con limitación y el que se relaciona con cumplimiento, no son dos, sino uno; la palabra para "fin" es precisamente *télos*.

A todo aquello que es parte en el ser, esto es, en el llegar a ser, de algo, Aristóteles lo llama las *arkhaí* o los *aítia* de ese algo; *arkhaí* es el plural de *arkhé*, palabra de la que ya sabemos algunas cosas (cf. II y XVII.2); *aítia* es el plural de *aítion*, neutro de un adjetivo que significa algo así como "responsable" y del que la forma femenina, *aitía*, suele usarse como substantivo. De acuerdo con la definición de "ontología" que viene del subcapítulo precedente, la ontología es el encaminarse a las *arkhaí* o los *aítia*; la noción "encaminarse", verbo *epágein*, nombre *epagogé*, comporta unidireccionalidad, a saber, de lo ente a en qué consiste ser o qué es ser, de lo ente a las *arkhaí* o los *aítia*; no hay, en cambio, a la inversa, nada del tipo de un construir lo ente a partir de las *arkhaí* o los *aítia*, es decir: las condiciones ontológicas no son causas ónticas ni principios ónticos, no generan ni explican lo ente. Las *arkhaí* o los *aítia* son lo "anterior", pues son lo que en cada caso ya, lo que en el ser de lo ente está ya como constitutivo, el juego que en cada caso ya se está jugando; con "anterior" va también "más claro", pues de presencia o brillo se trata. Eso "anterior" y "más claro" lo es "pura y simplemente" o "en cuanto al ser" o "en cuanto a la *phúsis*"; no lo es "para nosotros", pues, precisamente por ser anterior y más claro pura y simplemente, por estar siempre ya supuesto, siempre ya ha quedado atrás; "para nosotros" es anterior y "más claro" lo ente; el camino, la ontología, es de lo anterior y más claro para nosotros a lo anterior y más claro en cuanto al ser o pura y simplemente. No hay, en cambio, camino de vuelta, no hay situarse en lo anterior en cuanto al ser para desde allí producir o explicar

lo ente; anterior y más claro para nosotros sigue siendo siempre lo ente. El que no haya camino de vuelta, el que sólo haya volver a ponerse en camino siempre de nuevo, siempre de lo ente en dirección a en qué consiste ser o qué es ser, no es consecuencia de que anterior y más claro para nosotros sea lo ente, sino que lo uno y lo otro son consecuencia de la no onticidad de las *arkhaí* o los *aítia*.

Todo lo que ónticamente se llama *aitía* de algo, se llama así no por sus caracteres ónticos, sino por las condiciones ontológicas que de alguna manera expresa. Para poner de manifiesto esto, véase a qué diversas cosas se llama *aitía* de algo. Se llama así, en primer lugar, al "de qué", a aquello de lo cual algo es y llega a ser; esto es la *húle*. En segundo lugar, se llama *aitía* al "qué", a aquello que algo es y llega a ser; esto es el *eîdos*. En tercer lugar, se llama *aitía* al agente, a aquello por obra de lo cual algo es y llega a ser; en el caso de un ente *tékhnei* el agente es el artesano, cuya condición de agente no reside en ninguna otra cosa que en su "saber" (*tékhne*), el cual, como ya sabemos, no es sino el *eîdos* en cuanto que tiene lugar en el "ver" del artesano; así, pues, el agente es ontológicamente el *eîdos*; lo mismo en el caso de un ente *phúsei* puede ser ilustrado por la consideración de que el agente en el nacimiento de un animal es otro animal que es agente en virtud de no otra cosa que su pertenencia a la misma especie, es decir, su "ser caballo" o "ser gato", en definitiva, pues, también el *eîdos*. En cuarto lugar, se llama *aitía* al "por mor de qué", a aquello por/para lo cual algo es y llega a ser; en este sentido la *aitía* es ni más ni menos que el *télos*, al que nos hemos referido algunas líneas más arriba; la indicación que entonces hicimos identifica de hecho *télos* con *eîdos*, identificación que, por otra parte, está ya en la noción misma de "ser" como "llegar a ser" con la consecuencia de que el ser de algo es aquello a lo que su ser es camino, de donde el que todo el movimiento propio de algo sea no otra cosa que su misma presencia, aparecer, surgir, llegar a ser, que el fuego suba porque su lugar propio, el que le corresponde en virtud de su *eîdos*, es arriba, etc., puntos todos ellos ya rozados en este mismo subcapítulo.

Todo lo hasta aquí visto ha hecho aparecer el ser, esto es, el llegar a ser, como un de ... a ..., como una distancia. Es momento de recordar algo que había sido indicado ya en I, a lo que han sido reiteradas las remisiones y que en ningún momento de nuestro relato ha dejado de estar presente, a saber, que en griego no ocurre que la distancia o el "entre" advenga sobre la base de un horizonte que siempre sigue más allá de cada límite, sino que, por el contrario, lo primario es la distancia, el "entre", la abertura, el límite, mientras que el seguir siempre más allá de cada límite sólo puede entenderse como una ulterior abstracción. Aristóteles está todavía en este terre-

no, si bien con la particularidad de que él mismo pone manifiesto en qué consiste el posible vuelco; en algún momento de su "Física", en efecto, tematiza la distancia misma como tal, y entonces se pone de manifiesto, como vamos a ver, que el seguir siempre más allá de cada límite surge precisamente cuando la distancia se tematiza. Esto parece tener algo que ver con lo que reiteradamente hemos apuntado de que el suelo que siempre ya se está pisando sólo se hace relevante en su pérdida, sobre todo si recordamos lo también ya dicho de que es en Aristóteles donde se llega a algo así como una designación para el juego que siempre ya se está jugando y de que no es casual el que esa designación salga precisamente de lo que ya hablando de Platón llamamos, con todo tipo de cautelas, la interpretación apofántica. Veamos cómo se produce y qué comporta en la "Física" de Aristóteles la tematización de la distancia. Tematización, por cierto, de aquello a lo que de suyo le pertenece la no tematicidad; tema son en todo caso aquello de lo que y aquello a lo que, no la distancia misma; el "entre" en virtud del cual esto es esto por lo mismo (a saber, por el "entre") que aquello es aquello, el "entre" mismo no "es ...", no se tematiza, lo que se tematiza son esto y aquello. ¿Qué pasa cuando, por el contrario, se tematiza la distancia misma?; ocurre entonces que esto y aquello aparecen tal como de hecho están apareciendo ya en nuestra misma exposición, entre otras cosas porque nosotros mismos con todo esto que estamos diciendo estamos ya tematizando la distancia, aparecen, a saber, como esto y aquello, como A y B, descualificados, y la distancia misma, por lo tanto, como "magnitud"; para designar la distancia así entendida del "llegar a ser" Aristóteles echa mano de la palabra *khrónos*; la traducción de esta palabra por "tiempo" sólo es aceptable si no se pierde de vista ni por un momento que se trata únicamente de "tiempo" en el sentido de intervalo o "espacio de tiempo"; ahora bien, la descualificación comporta que, con el mismo derecho con que entre A y B se puede señalar un C, se pueda también entre A y C señalar un D, etc.; y, si todos los cortes han de tener el mismo derecho, entonces también antes de A y después de B seguirá habiendo algo, y lo mismo antes y después de cualquier ulterior límite; la tematización, con la consiguiente descualificación, comporta la explosión del "entre" y su remisión a un horizonte que siempre sigue hacia uno y otro lado. Con todo, en Aristóteles, de lo que se trata es en todo momento de la distancia o el "entre"; el horizonte que siempre sigue hacia uno y otro lado es sólo una noción que resulta necesaria para poder referirse al "entre" o a la distancia. Que, en efecto, la noción del horizonte a la que acabamos de hacer referencia no está dada, sino que se genera en el paso que acabamos de seguir, se confirma por el hecho de que todavía ahora, y aun con la

indicada limitación al carácter de noción necesaria para poder hablar del "entre" o de la distancia, el horizonte que siempre sigue sólo aparece en la dirección de la problemática que hemos visto vinculada a la palabra *khrónos*; no aparece, en cambio, ni siquiera como noción necesaria para hablar de algo, en otras conexiones; por ejemplo, la palabra griega que se suele traducir por "espacio", *khóra*, la cual sólo significa "espacio" en el sentido de intervalo, región o zona, tampoco en Aristóteles va más allá de este sentido; no hay "más allá y más allá"; el "lugar" de un cuerpo no es sino "el límite de lo envolvente", y lo envolvente es a su vez cuerpo, no hay vacío, etc..

## XVII.4. EL CIELO

Terminamos el subcapítulo precedente con la observación de que el horizonte que siempre sigue a un lado y a otro ni es dado ni se da por supuesto ni es aquello de lo que se trata, sino que es meramente una noción que resulta necesaria para poder tratar de aquello de lo que se trata. Aun así, resulta efectivamente necesaria, por lo cual no es irrelevante el que tal noción, nacida, como acaba de verse, de la ontología de *tà phúsei ónta*, comporte, como vamos a ver, exigencias que desbordan el marco de esa ontología.

La noción del mencionado horizonte surge, según se ha visto, como noción de "tiempo". Y "tiempo" es algún aspecto del "llegar a ser" o del "movimiento", por lo cual es imposible pensar tiempo sin pensar un movimiento, e imposible igualmente pensar un tiempo que siempre sigue y siempre es igual sin un movimiento que siempre es igual y, por lo tanto, siempre sigue. Ciertamente es este un tipo extraño de movimiento, un movimiento que, en cierta manera, no es movimiento, sino quietud. Veamos con algo más de detalle cuáles habrían de ser las características de ese movimiento. Por de pronto, el que entre A y B hayan de poder efectuarse cualesquiera cortes introduce ya condiciones; hasta aquí nada de lo que se dijo sobre movimiento había otorgado prioridad alguna al movimiento en el específico sentido de cambio de lugar; ahora, en cambio, hay esa opción por el cambio de lugar, pues, entre los diversos tipos de movimiento o cambio, sólo el de lugar (esto es, otros solamente en la medida en que implican cambio de lugar) tiene esta particularidad de incluir en el movimiento todas las posiciones intermedias. Por otra parte, para que se trate de un "siempre sigue" y "siempre igual", es preciso que no haya posiciones cualificadas; esto incluye tanto el que no haya ni un comienzo ni un final como también el que la figura de ese movimiento sea tal que

no haya, dentro de ella misma, posibilidad de distinguir unas posiciones de otras. Sólo hay una figura que cumpla todas estas condiciones: el movimiento circular uniforme. Conviene insistir en por qué para un griego la solución no puede ser la línea recta; ya hemos tenido varias ocasiones de ver que por "línea" un griego no entiende la línea que continúa indefinidamente, sino un trayecto o distancia; la línea recta en el problema que ahora nos ocupa sería la línea recta infinita, y ya sabemos que para un griego "infinito" quiere decir "no ente", porque límite es ser; "infinito" quiere decir: aquello que no hay. Ahora, ciertamente, se trata de pensar algo que sigue siempre, pero se trata de pensarlo, y esto quiere decir: de pensarlo como finito; un "seguir siempre" y "siempre igual" que a la vez sea finito; la solución es el círculo.

Se pueden medir los movimientos de los astros tomando como sistema de referencia la tierra. Más exactamente: los griegos no se planteaban la cuestión del sistema de referencia, cuestión cuyos supuestos se estudian cuando se estudia la filosofía moderna; simplemente observaban y describían lo que veían. Concretamente los griegos tendieron a describirlo empleando un procedimiento de descripción bien característico, a saber, descomponer las trayectorias observables en suma de movimientos uniformes según la figura del círculo. Algo así como lo siguiente: se piensa una esfera en rotación uniforme, dentro de ella, por lo tanto arrastrada por su movimiento, otra esfera con el mismo centro y que añade su propio movimiento de rotación, etc., y se determinan las velocidades de rotación, las posiciones de los ejes de rotación de las diversas esferas y las ubicaciones de los astros sobre las esferas de manera tal que el resultado del modelo coincida con lo que se ve. Dado que, además, de los astros no se percibe otro movimiento o cambio que precisamente esa traslación circular uniforme, estamos, en efecto, ante un movimiento del tipo del que se pedía para poder pensar aquel "tiempo" "siempre igual" y que "siempre sigue" del que acabábamos de hablar. No es, pues, por de pronto, ninguna casualidad el que el tiempo se mida por el movimiento de los astros. Pero aún hay más; ese movimiento reúne en sí, como en un único movimiento, todo el movimiento *phúsei*, pues éste, en efecto, sigue todo él el ritmo de las estaciones, el día y la noche, etc.; estamos ante la concentración de todo el movimiento *phúsei* en un único movimiento, y éste, a su vez, no responde ya a la ontología de lo *phúsei*, pues no es un "de ... a ..." ni un "llegar a ser" y es un movimiento que en definitiva no es movimiento, porque es "siempre igual", por lo tanto quietud.

Que el movimiento, en cuanto siempre igual, ya no es movimiento, sino quietud, se dirá ahora de una notable manera. Se pregunta, para el movi-

miento así entendido, qué y/o cómo es tò *kinoûn*, expresión de la que hay que respetar la indefinición entre "el moviente", "lo moviente" y "el mover". Seguimos apoyándonos en la ontología de lo *phúsei*, aunque sea para decir en cada caso que las nociones procedentes de ella no pueden aplicarse tal como fueron en su momento obtenidas. Puesto que el movimiento es siempre igual, el mover o el moviente o lo moviente ha de ser siempre igual, es decir, inmóvil. No podrá ser un "agente", porque actuar es moverse; la otra noción de mover o moviente en la ontología de lo *phúsei* es la de "fin", *télos*; en cualquier caso, mover y moviente, sea como agente, sea como fin, es *eîdos*, o sea, *enérgeia* o *entelékheia*, pero ahora no puede ser el *eîdos* A o el *eîdos* B, porque no se trata de este o aquel movimiento o del llegar a ser esto o aquello, sino del movimiento uno; no, pues, el *eîdos* A o el *eîdos* B, sino pura y simplemente el *eîdos*. Aunque tampoco la noción de *télos* es ella misma aplicable aquí, pues significaría un término o "a qué" del movimiento y un llegar a ser algo determinado, la imagen que finalmente queda para el mover inmóvil es la de mover *hos erómenon*, "como deseado". Una noción equivalente a la del mover inmóvil aparecerá, y complementará lo hasta aquí dicho, dentro del tratamiento del alma.

## XVII.5. EL ALMA

Otro camino en el que nociones ontológicas que de entrada son las de lo *phúsei* se despliegan de un modo que conduce a poner algo cuyo ser ya no puede responder a la ontología de lo *phúsei* es el camino del análisis del vivir. El "alma" es el *eîdos* o la *morphé* (esto es, el ser, el aparecer o la *phúsis*) del viviente; es, pues, *eîdos* o *morphé* en la categoría de *ousía*. Cada *ousía* en virtud de su *eîdos* o *morphé* tiene determinadas capacidades o cualificaciones (*dunámeis*), a saber, aquellas que su *eîdos* comporta, para cosas pertenecientes a categorías distintas de la *ousía* (por ejemplo, puede tener uno u otro tamaño, ocupar uno u otro lugar, tener una u otra cualidad, actuar o padecer en uno u otro sentido). Nos encontraremos explícitamente con que lo viviente no puede entenderse como pura y simplemente *phúsei* tan pronto como entremos en el examen de las *dunámeis* que le son propias. Si bien hay vivientes que no tienen, de las cualificaciones propias de la vida, ninguna otra que la de nutrirse–crecer, sin embargo esto no quiere decir que vida sea sólo eso y lo demás sea añadible, pues todo lo que tiene la capacidad de sentir tiene a la vez la de nutrirse–crecer, lo cual significa que lo mismo por lo que el sentiente es sentiente es a la vez aquello por lo que el sentiente es también algo que se nutre y crece, de manera que eso "mismo"

no puede ser sino precisamente la vida, es decir, el alma. Nos ocuparemos en concreto del sentir (*aísthesis*, substantivo que preferimos traducir por "sentir" substantivado, no por "sensación"). La palabra "sentir" designa tanto una *dúnamis* como la *enérgeia* de esa *dúnamis*, por lo tanto designa un movimiento, un "llegar a ser"; y sabemos que en todo "llegar a ser" hay un "por obra de qué", un agente, o, lo que es lo mismo, que todo movimiento es un padecer; incluso sabemos que ontológicamente el agente es el propio *eîdos* que acontece en ese "llegar a ser"; en el sentir, la presencia (*eîdos*) que acontece es la presencia sensible (*eîdos aisthetón*), esto es, el color si se trata del ver, el sonido si del oír, el sabor si del gustar; en ningún caso se trata de *ousía*; que alguien vea un árbol sólo ocurre *katà sumbebekós*, a saber, porque lo verde que ve es, coincidentemente con verde, también árbol; lo sensible "propio", es decir, lo *kat' hautó* sensible, es siempre un *eîdos* que no lo es en el sentido de *ousía*; pues bien, de acuerdo con lo que acabamos de decir, el sentir habrá de ser, en cuanto "llegar a ser", un padecer en el que el agente habrá de ser ontológicamente el propio *eîdos aisthetón*. Y en este punto se percibirá ya con toda claridad que los conceptos ontológicos que nos están sirviendo de guía, aun cuando sean en principio los de la ontología de lo *phúsei*, han cambiado de carácter con respecto a lo que eran en ese su lugar de origen; el mismo Aristóteles se encarga de subrayarlo; es esencial el que la presencia de verde en la visión sea de otro tipo que la presencia de verde en la hoja del árbol, que no signifique que el ojo es o puede ser *phúsei* verde, y que la presencia de calor en la mano no signifique que la mano se pone a la temperatura en cuestión; por el contrario, la mano es capaz de sentir el calor sólo porque ella mantiene su propia temperatura; precisamente lo recibido *phúsei* no es sentido, por ejemplo el calor en el caso del cuerpo que se calienta o se enfría de acuerdo con lo que hay alrededor de él. Padecer y actuar son, cuando lo son *aisthései* ("por *aísthesis*" o "en el sentido de *aísthesis*"), algo esencialmente distinto del padecer y el actuar *phúsei*. Aristóteles caracteriza de modo general la presencia *aisthései*, esto es, el correspondiente actuar y padecer, diciendo que son presencia, actuar y padecer "sin la *húle*" y lo aclara mediante un símil: como la cera recibe del anillo la marca sin el oro ni el hierro. Visto por el lado del padecer o recibir, el símil se acoge a que la cera recibe una marca que es de oro o de hierro, no una marca "en sí" a la que le aconteciese ser de oro o de hierro como podría acontecerle ser de cera; la *húle* de esa marca que se lleva en el anillo y se emplea como sello es el oro o el hierro, de cera no se hacen tales sellos, y el sello queda en la cera como sello, por lo tanto no como algo de cera. Por el lado del actuar, la misma peculiaridad, el "sin la *húle*", expresada en el mismo símil, puede desplegarse en las consideraciones que a con-

tinuación hacemos. En primer lugar, el "ser sentido" no es, según la *phúsis*, movimiento alguno ("llegar a ser" alguno) de lo sentido; lo sentido no llega a ser "físicamente" nada nuevo por el hecho de ser sentido; ello significa que en el hecho de ser sentido no se pone en marcha el juego de *dúnamis* y *enérgeia* o de *húle* y *morphé* por parte de lo sentido; en consonancia con ello, lo sentido en cuanto tal no es "esto", ni siquiera como, por ejemplo, "esto verde", sino únicamente "de este carácter", como, por ejemplo, verde o tal matiz de verde, pues "sin la *húle*" no hay "esto", siendo así que es la *húle* como la inagotabilidad, el "dentro", lo que constituye la irreductibilidad del "esto".

Ciertamente seguimos hablando, por de pronto a propósito del sentir, de presencia, de *eîdos*, de "llegar a ser" y, por lo tanto, de *dúnamis* y *enérgeia*; ahora bien, esta continuidad del uso de ciertas palabras no hace sino resaltar que partiendo de la propia ontología de lo *phúsei* hemos sido conducidos a un empleo de esas nociones que ya no se deja incluir en los presupuestos de esa misma ontología.

El "sin la *húle*" con el que Aristóteles resume la caracterización del peculiar tipo de presencia cuya primera ocurrencia en el análisis aristotélico es el sentir adquiere un peso problemático mayor en el momento en que esa presencia ya no lo es de algo que "no es *ousía*", sino que se trata de *eîdos* en el sentido de *ousía*, como en efecto ocurre en el momento en que recordamos que también hay un saber y entender en el que entran en juego caballo como caballo, olivo como olivo, casa como casa. La presencia que lo es "sin la *húle*" y que a la vez es presencia en el sentido de *ousía* es designada por Aristóteles con el nombre *noûs* y el verbo *noeîn* (cf. X).

La indicación de la problemática del *noeîn* puede empezar por señalar que la presencia de la que ahora se trata, por ser *ousía*, no podrá ya ser presencia que tenga lugar sobre la base de un cierto "estar ya ahí", es decir, limitada a las capacidades o cualificaciones que cierto *eîdos* subyacente comporta en aquello de lo que es *eîdos*. No podrá, pues, ocurrir algo correspondiente a aquello de que el ojo está cualificado para verde, rojo o amarillo, pero no para salado o grave, y de manera similar por lo que se refiere a cualquier otra capacidad de sentir y, por lo tanto, al conjunto de ellas incluso tomadas como una sola. Por ser presencia en el sentido de *ousía*, el *noûs* no podrá ser presencia en el sentido de tal o cual tipo de *eíde* delimitado por la capacidad o cualificación de algún *eîdos* subyacente. Lo cual quiere decir que, entendido como posibilidad–capacidad–cualificación, esto es, si seguimos empleando la noción de *dúnamis* que, conforme avanza el análisis, va desprendiéndose progresivamente de la particularidad de su origen en la ontología de lo *phúsei*, el *noûs* resulta ser, por una parte, aquella

capacidad–cualificación que, por no tener en su base un determinado *eîdos*, no es a su vez capacidad–cualificación para esto o aquello; y, sin embargo, es capacidad–cualificación, pues lo único de lo que la noción de *dúnamis* no puede desprenderse, ya que es lo que da pie a que de todos modos sigamos empleándola, es el carácter de "no–ser" relevante, por lo tanto de "en cierta manera ser", de no ser el "no" de la mera y externa indeterminación. Así, el *noûs* se nos ha manifestado hasta aquí como capacidad relevante para llegar a ser cualquier cosa, como "el *noûs* en cuanto que es propio de él llegar a ser todo".

Si la anterior consideración partió de que el *noûs* como capacidad no es capacidad limitada por la determinación de un *eîdos* subyacente, el mismo estado de cosas puede exponerse también diciendo que en el *noeîn* el *eîdos* que comparece lo hace no en virtud de su particularidad, sino en la de su carácter de *eîdos*; en otras palabras, si, puesto que a fin de cuentas se trata de aparecer, presencia, *eîdos*, seguimos con la aplicación depurada de la noción de "llegar a ser", lo que ahora procede decir es que el "agente", que, como ya sabemos, también en la *phúsis* es ontológicamente el *eîdos*, aquí es ciertamente el *eîdos* no ya en el sentido del *eîdos* particular del que en cada caso se tratase, sino el *eîdos* como tal, el *eîdos* pura y simplemente *eîdos*, siendo esta la misma noción que, a propósito del mover inmóvil, encontramos al final de XVII.4. Sólo en estos términos es posible articular una noción sin la cual no se podría pensar el *noeîn*, a saber, la noción de un algo así como agente en un algo así como "llegar a ser" que no es el erigirse de uno u otro *eîdos* o tipo de *eíde* en virtud de su particularidad, sino el de cualquier *eîdos* por su misma condición de *eîdos*, la noción, pues, de "el *noûs* en cuanto que es propio de él producir todo". La caracterización del mover inmóvil como el *noûs* lleva consigo lo siguiente: puesto que ha de ser pura y simplemente *eîdos*, esto es, *enérgeia*, no será pensar (*noeîn*) ahora lo uno y ahora lo otro, esto es, no será pensar esto y a la vez capacidad de pensar aquello otro, sino pura y simplemente pensar, *nóesis* (nombre "de acción" del verbo *noeîn*), y esto sólo puede ocurrir si en ningún modo es pensar de alguna otra cosa que del pensar mismo; la *nóesis* es *nóesis* de la *nóesis* misma.

## XVII.6. MÁS SOBRE LA CONDUCTA

Las bases para lo que hay que decir aquí fueron establecidas en XVII.2 cuando se introdujo la noción de ámbitos de lo ente. Se dijo entonces, en primer lugar, cómo la distinción de tales ámbitos hace aparecer por primera vez en lo que se refiere a las palabras griegas para "saber" una especiali-

zación en la que uno de esos términos, *tékhne*, se relaciona específicamente con el producir. Y allí mismo se indicó cómo esa misma distinción, la de la *poíesis* (nombre "de acción" para el verbo *poieîn*) entendida como "producción" frente a la *phúsis*, arrastra el que haya de haber todavía un tercer miembro, el cual quedó allí de entrada suficientemente definido y fue designado con la palabra *prohaíresis*. De acuerdo con lo allí expuesto, junto a *tà phúsei ónta* y *tà tékhnei ónta*, un tercer ámbito de lo ente es *tà prohairései ónta*, y hay una ontología particular de ese ámbito.

En el sistema de diferenciaciones que con esto queda establecido, así como a *tékhne* se contrapone *prohaíresis*, así a *poíesis* se contrapone *prâxis*, de manera que el significado de esta última palabra es el que en castellano tiene "hacer" con el sentido no de producir, sino de actuar. Por otra parte, mientras que *tékhne* se emplea tanto para el modo de ser como para el saber correspondiente, en cambio, si el modo de ser es *prohaíresis*, Aristóteles emplea para el correspondiente saber otra palabra, a saber, *phrónesis*. Así, pues, si aceptamos que *tékhne* es "saber hacer", *phrónesis* será "saber qué hacer".

Lo dicho en XVII.2 acerca de la diferencia con respecto a Platón en lo que se refiere a particularidad y generalidad de la ontología y a tipos de ente y ámbitos de lo ente se traduce ahora en que la cuestión de la conducta no puede referirse directamente a algo ontológico–general, sino que requiere una constitución ontológica específica de *tà prohairései ónta*, esto es, del ámbito de la *prâxis*.

Pues bien, la *prâxis* se define en contraposición a la *poíesis*, concretamente por el hecho de que la *prâxis* es ella misma *télos* (cf. XVII.3), mientras que en la *poíesis* es *télos* algo distinto de ella misma. El "bien" en la *prâxis* es que ella sea en efecto *prâxis*, es decir, es aquel modo de vida y de conducta que pueda tomarse él mismo como *télos*, y la noción de este modo de vida se corresponde, según dice Aristóteles mismo, con el sentido usual y común de la palabra griega *eudaimonía*, algo así como "bienandanza", que literalmente significa "tener buen *daímon*" (sobre *daímon*, cf. XV.2).

En XVII.2 hicimos algunas observaciones sobre la situación de Aristóteles en relación con aquello que ya hablando de Platón habíamos llamado la interpretación o la articulación "apofántica". De acuerdo con todo lo dicho, en principio sigue siendo cierto en Aristóteles que la interpretación apofántica interpreta el entero ser de las cosas tal como tiene lugar en el "habérselas con" ellas, por lo tanto que los términos de "ver" designan el entero "saber habérselas", etc.; así, incluso el específico modo de saber que Aristóteles llama *tékhne* es entendido por Aristóteles mismo como el "ver" por el que el artista es artista. Pero, a medida que del uso

descriptivo de palabras de la lengua común para describir lo que hay se pasa a una cierta fijación *ad hoc* de sistemas ya casi terminológicos, se percibe cómo ciertas diferenciaciones se arrastran unas a otras. Así, se nos dice que tanto *tékhne* como *phrónesis* son excelencias (*aretaí*, plural de *areté*) de un solo tipo, a saber, el de aquellas que consisten en un discernir (*diánoia*), y que esas virtudes son ciertamente el elemento regente de la *areté*, pero que falta aún que ese elemento regente en efecto rija, esto es, la *areté* del modo de conducirse, del *êthos*. Por otra parte, dentro de las excelencias de la *diánoia*, tanto de *tékhne* como de *phrónesis* se distingue lo que ahora se llama *epistéme*, que ahora es saber en un sentido que ya no incluye proyecto o designio.

La *eudaimonía*, pues, consiste en que la *prâxis* sea en efecto *prâxis*, es decir, ella misma *télos*. El carácter de "ser ella misma *télos*" define, como vimos, la *prâxis* por contraposición a la *poíesis*. Ahora bien, la *prâxis* misma, si bien, a diferencia de la *poíesis*, es ella misma querida, a la vez, sin embargo, se encuentra en relaciones de medio a fin, hay algo que ella requiere y algo por lo que ella es requerida, de modo que nunca es querida en virtud de ella misma, es *télos*, pero lo es en dependencia de algo otro, siempre persigue algo aparte de ella misma. Que la *prâxis* fuese verdaderamente *prâxis*, es decir, querida sólo por ella misma, autosuficiente y libre, sólo ocurriría cuando la *prâxis* fuese totalmente ella sola, no produjese nada ni actuase sobre nada ni requiriese nada ni a nadie. Tal *prâxis* sería la *theoría*, y esta palabra mantiene básicamente el significado que de ella vimos ya en I, a donde remitimos; la *theoría* es la única posible relación con el juego mismo, por encima de la siempre unilateral dependencia con respecto a esta o aquella o la otra de las cosas que acontecen dentro del juego; sería, pues, por lo mismo que es una distancia con respecto al juego, precisamente el más radical estar en el juego; la *theoría* es la *prâxis* más propiamente tal, esto es, su superioridad con respecto a la *prâxis* trivial no se establece en virtud de algún otro criterio, sino precisamente en virtud de aquello mismo que hace que la *prâxis* sea *prâxis*.

El "saber" correspondiente a la *prâxis* se llama, como sabemos, *phrónesis*, del mismo modo que el correspondiente a la *poíesis* se llama *tékhne*. Si la radicalización de la especificidad de *prâxis* frente a *poíesis* nos ha conducido a *theoría*, la misma radicalización, expresada desde el correspondiente término de "saber", es decir, desde *phrónesis* en vez de hacerlo desde *prâxis*, nos habría conducido a *sophía*, palabra que, como puede verse, pues la palabra ya apareció antes en nuestro relato, ha adquirido ahora un significado casi terminológico, independiente en buena medida de la lengua común. En la *sophía* ya no es preciso que haya distinción entre aquellos dos lados que un

poco más arriba están representados por *phrónesis* y *epistéme* respectivamente; la *sophía* sería tanto la *phrónesis* remitida a sus *arkhaí* (cf. XVII.3) como la *epistéme* remitida a sus *arkhaí*; pero no es menos cierto que Aristóteles piensa esto tomando como punto de partida para la noción de *sophía* más bien la *epistéme*. Por otra parte, en XVII.3 vimos, hablando de las *arkhaí* o los *aítia* y de *epagogé*, que el camino a las *arkhaí* es unidireccional, que no puede en cambio derivarse o generarse lo ente a partir de las *arkhaí*; por lo tanto, aun el reconocimiento de que también la *phrónesis*, remitida a sus *arkhaí*, es la *sophía*, no elimina el carácter primario e irreductible de la *phrónesis*.

## BIBLIOGRAFÍA

a) Texto:

*Aristotelis opera*, ed. I. Bekker y otros, Berlin 1831–1870 (es la edición por la que se cita a Aristóteles y cuyos números de página y letras de columna se reproducen desde entonces en todas las ediciones serias). Reedición con adiciones y reconsideraciones a cargo de O. Gigon, 1960 ss.

Ediciones de los textos de Aristóteles en las colecciones Oxford Classical Texts, Collection des Universités de France y The Loeb Classical Library.

b) Complementos al texto:

BONITZ, H.: *Index Aristotelicus*, Berlin 1870 (como tomo último de la edición Bekker), reimpr. Darmstadt 1955.

*Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Berlin 1882–1909, junto con *Supplementum aristotelicum*, 1882–1903.

c) Algunas obras sobre Aristóteles:

AUBENQUE, P.: *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1962. (Hay traducción castellana: El problema del ser en Aristóteles, Madrid 1974).

BRÖCKER, W.: *Aristoteles*, Frankfurt a. M. 1935, 3. Auflage Frankfurt a. M. 1964.

CHERNISS, H.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

FINK, E.: obra citada para XV.

HEIDEGGER, M.: *Vom Wesen und Begriff der PHÚSIS. Aristoteles, Physik B, 1*, en *Wegmarken*, Gesamtausgabe tomo 9, Frankfurt a. M. 1976.

El mismo: *Aristoteles: Metaphysik IX, 1–3* (Sommersemester 1931), Gesamtausgabe tomo 33, Frankfurt a. M. 1981.

JAEGER, W.: *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, 2. Auflage Berlin 1955. (Hay tradución castellana: Aristóteles / bases para la historia de su desarrollo intelectual, Mexico 1947).

MANSION, A.: *Introduction à la Physique aristotelicienne*, 2ª ed., Louvain, Paris 1946.

Tugendhat, E.: *TI KATA TINOS, eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Gundbegriffe*, Freiburg/München 1958.

WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik / Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Göttingen 1970.



# Tercer intermedio

El tránsito que ahora nos ocupará es de extrema importancia. No trivializarlo es condición indispensable para cualquier entender en el terreno de la historia de la filosofía en general, no sólo de la antigua.

La vía expositiva que elegimos supone el recuerdo de qué fue exactamente lo que hablando de Platón designamos como "la articulación apofántica" y "la interpretación apofántica". Remitimos, desde luego, al capítulo sobre Platón y en parte también al dedicado a Aristóteles. Pero en especial nos interesa ahora el recuerdo de por qué dijimos que la articulación apofántica, tal como la hemos entendido hasta aquí, en ningún modo es "el enunciado". En Platón, e incluso en Aristóteles, la articulación apofántica no es el interpretando, sino el modelo interpretativo; es el modo como se interpreta, el modelo de acuerdo con el cual se interpreta, no es ella misma lo que se interpreta; por eso la hemos llamado también "la interpretación apofántica". La limitación que acabamos de recordar tiene ciertamente dos sentidos y es válida e importante en ambos; por una parte significa que no se sabe por qué se aplica precisamente esa articulación como modelo interpretativo, puesto que no es la articulación misma lo interpretado; por otra parte significa que la articulación apofántica todavía no se ha quedado sin su interpretando, sola ella misma como estructura en la que hubiesen de residir o a la cual hubiesen de referirse validez o invalidez, "sí" o "no". Empezaremos valiéndonos del segundo sentido. Dijimos, hablando de Platón, que no había lugar a discutir sobre si el "algo [1] de algo [2]" o "algo [2] como algo [1]" significa que algo [1] acontece por lo que se refiere a algo [2] o que de algo [2] sabemos o decimos algo [1], y que, mientras estemos en Grecia, tanto el acontecer como el saber como el

decir deben entenderse en el marco de lo que en I dijimos y en XIII y de nuevo en XV recordamos sobre cuándo y en qué el zapato propiamente tiene lugar como zapato y la tiza como tiza o, lo que es lo mismo, sobre cuándo y en qué propiamente llamamos zapato al zapato y tiza a la tiza o conocemos el zapato como zapato y la tiza como tiza. La articulación apofántica es articulación de eso que desde el comienzo de nuestro relato y en prácticamente cada capítulo hemos llamado el juego que siempre ya se está jugando; la articulación apofántica es una manera de interpretarse ese juego; y dijimos, ya en cierta manera en I y desde luego hacia el final de XV, que el que la interpretación sea la apofántica está vinculado a que el interpretando se esté perdiendo, lo cual a su vez no es sino eso que tan reiteradamente hemos dicho de que el suelo que siempre ya se está pisando sólo deviene relevante en su pérdida, en definitiva, pues, sólo acontece propiamente en su pérdida, el juego que siempre ya se está jugando sólo se juega radicalmente en el desarraigo con respecto a él. La articulación apofántica, pues, no es el enunciado mientras no se ha quedado ella sola, sin su interpretando, ella misma como aquello a lo cual pueda referirse la cuestión de si sí o si no; y, cuando se ha quedado ella sola, con ese carácter que acabamos de decir, entonces ya no es la articulación apofántica, porque ni es un modelo interpretativo ni hay *apophaínein* ni *apóphansis* en el sentido propio de estas palabras griegas, sino a lo sumo en un sentido técnico, de articulación entre las partes del enunciado mismo. Pero, a la vez, la articulación propiamente apofántica es aquel modelo interpretativo que se da cuando el modelo interpretativo en efecto se está quedando solo, cuando el interpretando se está perdiendo, cuando el suelo que siempre ya se pisa se está escapando. Por eso la articulación propiamente apofántica, que no es en modo alguno el enunciado, dejará como residuo el enunciado tan pronto como ella misma haya cumplido su papel como modelo interpretativo; entonces ya no habrá la articulación apofántica, sino, en efecto, el enunciado, y de *hupokeímenon* y *kategoroúmenon* habrá quedado como residuo justamente lo que ellos no son, a saber, el "sujeto" y el "predicado" como las partes del enunciado. Decimos que esto ocurrirá cuando la articulación propiamente apofántica haya cumplido su papel como modelo interpretativo; tan pronto como lo haya cumplido, es decir, inmediatamente después de Aristóteles, porque en Aristóteles es donde lo cumple; esto quiere decir que en Aristóteles todavía no hay el enunciado y la articulación es todavía la propiamente apofántica, la cual precisamente en Aristóteles por primera y consiguientemente (según lo que acabamos de decir) última vez cumple a tope su papel de genuino modelo interpretativo. En efecto, el que lo que antes eran menciones diversas y huidizas lle-

gue a ser en Aristóteles una designación relativamente fija para el juego que siempre ya se está jugando significa que con Aristóteles estamos en un momento final, pues habíamos quedado en que ese suelo que siempre ya se está pisando sólo se reconoce en cuanto que se lo pierde, y, por lo tanto, es muy consecuente con todo ello que sea la articulación apofántica misma, el "es", el "ser", lo que suministre el nombre con el que se efectúa esa designación; pero, a la vez, todo ello atestigua que en Aristóteles la articulación todavía es la propiamente apofántica, pues, de no ser así, "ser" no podría significar en sí mismo nada ni servir para designación alguna, ni siquiera atípica, ni *hupokeímenon* y *kategoroúmenon* y *apóphansis* podrían ser otra cosa que términos técnicos, cuando lo cierto es que en Aristóteles se emplean sencillamente con el significado que les corresponde en virtud del sistema de la lengua y su empleo no es establecimiento técnico de nombres, sino descripción de lo que hay, y es precisamente esa descripción la que fundamenta el uso de la palabra "ser" como, finalmente, designación del juego que siempre ya se está jugando.

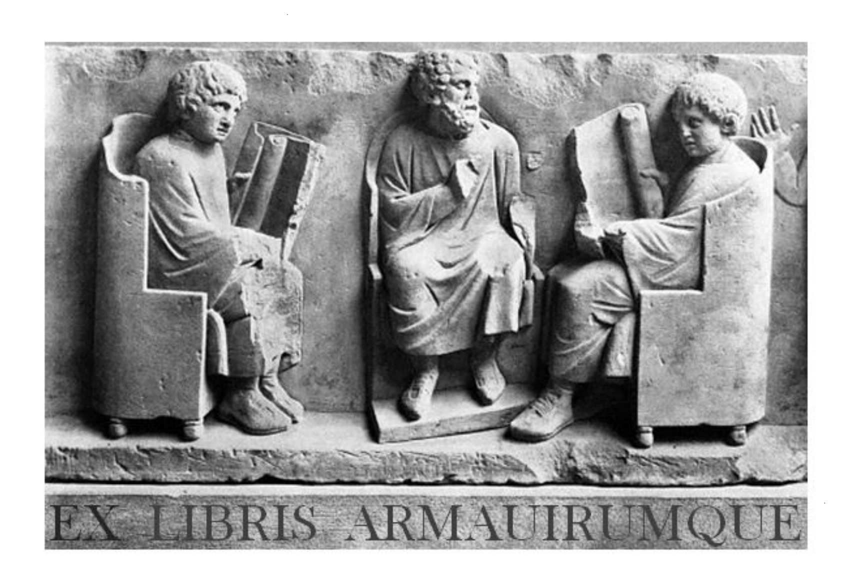
Inmediatamente después, como se desprende de lo dicho, ya no será así. Quedará el enunciado como aquello en lo cual tiene lugar la alternativa de válido y no válido, de "sí" y "no", de "verdadero" y "falso". Queda así puesta la base remota para que, si tiempo después se llega a plantear de nuevo, con pretensión de hacerlo no en dependencia, sino desde la raíz, pero sin duda en y desde la situación dada, la cuestión de cuál es y cómo es el juego que siempre ya se está jugando, ese nuevo planteamiento haya de entender como tal juego no otra cosa que la legitimidad o ilegitimidad del enunciado y lo que haya de preguntarse sea en qué consiste tal legitimidad o ilegitimidad. Pero esto será la Modernidad. Entretanto, la situación es que en el enunciado reside la alternativa, que ésta, llámese verdad–falsedad o llámese de otra manera, requiere algo a lo que el enunciado se ajuste o no se ajuste, algo a lo cual, por llamarlo de alguna manera, llamaremos "la cosa", y que la continuación del problema filosófico consiste en preguntarse cómo hay que entender eso que hemos llamado "el enunciado", cómo hay que entender eso que hemos llamado "la cosa" y cómo hay que entender la adecuación o inadecuación de lo uno a lo otro; dado que en principio los términos "el enunciado", "la cosa" y "la adecuación" son aquí términos técnicos de nuestra propia exposición y no significan ni más ni menos que lo que en nuestro relato se ha ido generando y ha ido siendo bautizado con esos nombres, cabe esperar ante esas cuestiones una gran variedad de posiciones y actitudes, incluso las más alejadas del sentido trivial de esas palabras.

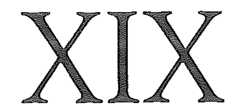
Una observación incluso bastante superficial permite constatar que por el momento, y para todo el tramo que todavía cubre este libro, la lengua

sigue siendo el griego; sólo aparecerán muy pocos autores que escriben en latín y que, en todo caso, aparecen aquí por su inclusión en corrientes o movimientos que básicamente siguen produciéndose en griego. Cabe preguntar entonces qué queda en la nueva situación de los múltiples y sólidos vínculos que a lo largo de nuestro relato, hasta Aristóteles inclusive, hemos venido reconociendo entre elementos que ahora parecen haber caído y la lengua. La línea en la que habría de moverse la respuesta es la de que también en la historia interna de la lengua el final del siglo IV representa un importante vuelco. Las cuestiones estrictamente lingüísticas no pueden ser tratadas aquí, no porque no sean relevantes, pues lo son sobremanera, sino por obvias razones de contexto externo de este libro. Digamos, sin embargo, algo. El hablar griego es ya, en la nueva época, objeto de un cuidado específicamente "cultural"; de ese cuidado forma parte, entre otras cosas, el desarrollo de la gramática y la producción del sistema de las categorías gramaticales que servirá de punto de partida a toda la gramática occidental; quienes intervienen en la producción de ese sistema actúan en general sobre el supuesto de que ellos mismos hablan la misma lengua y de que, por lo tanto, pueden otorgar una cierta confianza a su propia intuición de hablantes; los desajustes que se producen entre el sistema conceptual de las categorías gramaticales y la lengua con la que mediante él se pretende ayudar a mantener viva la relación demuestran cuántas y cuán graves cosas han cambiado. Quizá esos desajustes se producen siempre que una lengua (o algunas otras cosas) pasa a ser un objeto de cuidado cultural, pero esto no es objeción contra lo que acabamos de decir, pues la propia culturalización de la lengua (o de otras cosas) es por sí misma un indicio de que algo ha cambiado. Lo cierto es que, de las constataciones lingüísticas que hasta Aristóteles inclusive han desempeñado un papel importante en nuestro relato, casi ninguna es mantenible para el griego helenístico.

El mismo vuelco que hemos constatado a propósito de la articulación apofántica y el enunciado, y precisamente de la misma manera, a saber, cómo ello acontece propiamente perdiéndose y lo que queda es la huella de esa pérdida, puede constatarse también a propósito de otro motivo que ha desempeñado igualmente un papel constante a lo largo de nuestra exposición en los capítulos I a XVII. Tras haber recordado en múltiples ocasiones que en griego lo primero es el "entre" o la distancia y que ésta en griego no presupone un horizonte que siga a uno y otro lado y del cual ella fuese una porción delimitada, finalmente pudimos, siguiendo a Aristóteles, constatar en directo cómo es precisamente de la relevancia de la distancia de donde surge el horizonte que siempre sigue a uno y otro lado; una vez más, la relevancia es la pérdida. Ya hemos recordado en su momento cómo también en

este punto Aristóteles pertenece todavía a la situación primera, y precisamente de la misma manera en este punto que en el anterior, a saber, como la definitiva relevancia de lo que, precisamente por esa relevancia, de ahí en adelante se ha perdido. Pues bien, inmediatamente después es ya cierto que la noción del horizonte que sigue a uno y otro lado, horizonte descualificado y por lo tanto "infinito", sobre el cual se delimitan distancias, opera ya como un supuesto. Por de pronto, es verdad, sólo como noción de "el tiempo"; pero el vuelco tiene un alcance mayor que el de una u otra noción en particular; se trata de que básicamente ha caído eso que tantas veces hemos dicho, y que ocurre en griego, de que ser es límite; "infinito" está pasando a ser el término positivo. Eso que se está abriendo paso es la descualificación del ámbito, por lo tanto la inconsistencia o contingencia o accidentalidad de los contenidos o, lo que es lo mismo, de los límites. También aquí se está sentando la base remota para que, si alguna vez se tiene la pretensión de plantear no en dependencia, sino originalmente, pero sin duda desde la situación dada, la cuestión de cuál es y cómo es el juego que siempre ya se está jugando, ello se haga asumiendo precisamente la descualificación del ámbito como principio positivo. Pero, una vez más, eso será la Modernidad. Entretanto, la situación será que la inconsistencia de los contenidos se pensará en el modo de una fuga desde los contenidos a algo que sería el presunto correlato consistente de esa inconsistencia, y la continuación del problema filosófico será la cuestión de cómo puede entenderse eso otro consistente y de si y cómo esa consistencia otorga a lo en principio inconsistente alguna (y qué tipo de) consistencia.





# La Estoa

La palabra *stoá* significa una especie de pórtico; la corriente filosófica tomó su nombre de la referencia al lugar de Atenas donde en los primeros tiempos se reunían los miembros de ella; los comienzos tienen lugar hacia 300 a. C. en torno a Zenón de Citio. Discípulo suyo en Atenas fue Cleantes de Aso. Probablemente fue el propio Zenón el personaje decisivo para la orientación de la escuela, pero en la transmisión su obra, como la de Cleantes, queda englobada sin diferenciación en la elaboración de la doctrina estoica por Crisipo de Solos, que vive desde aproximadamente 280 hasta aproximadamente 205 y es quien finalmente fija la figura del primer estoicismo. Una versión más reciente aparecería en Panecio de Rodas (aprox. 185–109) y Posidonio de Apamea (aprox. 135–50). Más tardíamente, ya en el periodo imperial romano, el estoicismo estaría representado por el escritor latino Lucio Anneo Séneca (muerto en 65 d. C.), por Epicteto (aprox. 55–135), de cuyo pensamiento nos ha llegado (de manos de su discípulo Flavio Arriano) un *enkheirídion* ("manualillo") y algo más, y por las consideraciones *eis heautón* ("a sí mismo") del emperador Marco Aurelio (121–180).

Toda la tradición estoica considera que la problemática de la que vale la pena ocuparse es de algún modo divisible en algo así como tres aspectos. Por una parte está lo concerniente al saber y el conocer, y no tardaremos en ver —en este mismo capítulo— que ahora, a diferencia de lo que ocurría hasta ahora (cf. capítulo XVIII), ya sí se tratará de enunciado o proposición y de verdad o falsedad del enunciado o proposición. En segundo lugar, hay lo referente al mundo y las cosas. En tercer lugar lo referente a cómo conducirse. Puesto que se trata de una división de aquello que vale

la pena investigar, ya está dicho que el sentido de las dos primeras partes les es dado por el hecho de que de algún modo ambas están incluidas en la tercera.

Comencemos por una cuestión a propósito de la cual el lector que hasta aquí haya seguido con atención nuestro relato podrá percibir el vuelco que se ha producido. La cuestión es: ¿a qué se "señala" o qué se "significa" en el decir?. Lo primero que hay que destacar es que, para el estoico, lo que se significa en el decir no es la cosa, y ello por la razón siguiente: la cosa puede percibirla igualmente quien no oye el decir o no entiende la lengua en la que éste se efectúa; por lo tanto, no es la cosa lo significado en el decir. Ahora bien, por una razón similar y complementaria, sencillamente otra cara de lo mismo, tampoco puede ser que lo significado sea el proceso que tiene lugar en mí, a saber: porque ese proceso en mí, consistente en que yo capto algo, asiento a algo, decido algo, etc., no lo percibe el que oye mi decir, aun cuando entienda perfectamente mi lengua; por lo tanto, tampoco eso es lo significado en el decir; en definitiva, esta segunda exclusión forma parte de la primera, pues lo que se nos está diciendo es que tanto lo uno como lo otro, la cosa o el proceso en mí, es cosa, es ente, y por eso no puede ni lo uno ni lo otro ser lo *lektón* ("decible" o "dicho" en cuanto tal). La noción de *lektón* se constituye en una reducción en la que queda fuera todo lo que es cosa, todo lo que es ente, todo lo que es; lo *lektón* es, por ejemplo, premisa o conclusión en una argumentación, y eso no lo es ningún ente, ninguna cosa.

La relación de lo que acabamos de decir con el vuelco anunciado en el capítulo XVIII, y en particular con el surgimiento del enunciado, se ve aún mejor si se atiende a que es esa diferenciación del *lektón* frente a todo cuanto es ente o cosa lo que permite considerar un tipo de *lektón* que se caracterice precisamente por el hecho de que para él se plantea la cuestión de si concierta o no con la cosa, en otras palabras: un tipo de *lektón* definido como el de aquel *lektón* que es o verdadero o falso. El *lektón* de este tipo es el *axíoma*, y esto es la proposición o el enunciado. Esta concepción se expresa en una teoría de la vinculación de la verdad de unas proposiciones a la verdad de otras, es decir, en una teoría de la argumentación.

Sucede que, retrospectivamente, una noción como la que acabamos de introducir de una teoría de la enunciación y la argumentación se tomó como clave para entender aquel aristotélico estudio de dependencias entre *eíde* particulares en el que éstos aparecen como el *eîdos* A, el *eîdos* B, estudio del que nos hemos ocupado dentro del subcapítulo XVII.2. Tal como hemos expuesto las cosas en este libro, ya ni siquiera hace falta decir que tal empleo retrospectivo es erróneo; sin embargo, de él salió la noción, tan

usual, de "lógica aristotélica", donde "lógica" significa esa teoría de la enunciación y la argumentación que sólo ahora, con la Estoa, hemos visto como posible y de hecho hemos visto nacer y de la que también hemos visto por qué no podía ni tenerse ni buscarse antes; "lógica aristotélica" es, pues, algo que ni hay ni podría haber.

En la Estoa, por el contrario, hay en efecto una teoría de la proposición y la argumentación. Esa teoría se establece tomando la proposición como elemento último, es decir, de modo que, si queremos formular la teoría mediante expresiones con variables, las variables representarán proposiciones, y los modelos de argumentación serán tales como "Si A, B; A; luego B", "Si A, B; no B; luego no A", "O A o B; A; luego no B", "O A o B; no B; luego A", etc..

Con el surgimiento de la noción del enunciado o la proposición va pareja una determinada manera de entender el correlato del enunciado, esto es, "la cosa", lo que al comienzo de este capítulo designamos provisionalmente como "el mundo y las cosas". Quizá una buena manera de acercarse a cuál es la novedad sea empezar por constatar el nuevo significado de una palabra que había llegado a la filosofía de la mano de Aristóteles. Se trata de *húle*. En Aristóteles la *húle* era cualificación, y en el lugar correspondiente hemos insistido en la importancia de entender esto correctamente. La traducción latina de *húle* será *materia* o *materies*, lo cual, si atendemos al significado de esta palabra en el latín antiguo, antes de la evolución comportada por la historia que estamos contando, no es una mala traducción; lo que ocurre es que tanto la palabra latina como la propia palabra griega en el griego helenístico están afectadas en su significado por los cambios de que aquí se trata. En la Estoa la *húle* es lo inerte y descualificado y, por inerte y descualificado, también eterno; esta noción operará retrospectivamente sobre la lectura de Aristóteles, tal como hemos visto que ocurría con la noción del enunciado y el intento de una teoría de la argumentación.

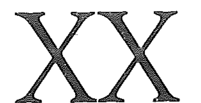
Así, pues, sólo ahora, y a diferencia de lo que ocurría en Aristóteles, la *húle* es lo inerte y descualificado, lo cual, por inerte y descualificado, es también eterno. En eso y de eso un principio activo, un principio de movimiento y, por lo tanto, de configuración, produce todo el acontecer, por lo tanto todo el orden y la configuración. Uno de los nombres de este principio es *pneûma*, es decir, "soplo", que en latín se dice *spiritus*. Los estoicos entienden ambos principios, la *húle* y el *pneûma*, como corpóreos, porque, para los estoicos, ambos principios son ente, cosa, y ente es lo mismo que corpóreo. La composición entre ambos es pensada en términos de "mezcla total", es decir, de mezcla en la que en cualquier parte, por pequeña que sea, hay lo uno y lo otro. El *pneûma* contiene en sí toda la ley del aconte-

cer, de modo que por su presencia en cada cosa y en cada parte de cada cosa hay siempre ya en todo la determinación germinal de cuanto ha de suceder, los *lógoi spermatikoí* o *rationes seminales*. El *pneûma* mismo es llamado *lógos*, y otro de sus nombres es *pûr*. Los términos recuerdan adrede a Heráclito, pero la cuestión (y ello aparta desde luego frente a Heráclito, pero también y más directamente frente a Platón y Aristóteles) no es ahora la de en qué consiste el haber, sino la de qué hay, no la de en qué consiste ser, sino la de lo ente–uno–todo, la cuestión de qué ocurre en general o de qué es lo que en totalidad constituye el curso del mundo. Así, los estoicos razonan que, si el curso del mundo sigue siempre y, no obstante, el *lógos* es siempre el mismo y es ente, o sea, finito, entonces no tiene más remedio que repetirse; el *aión* es ahora el "año cósmico", a la vuelta del cual todo ocurre de nuevo; siempre de nuevo la consunción por el fuego y la restauración o repetición de todo; esto es la interpretación ahora posible del heraclíteo "camino arriba abajo".

Al comienzo de este capítulo la tesis de que tanto la problemática del saber y el conocer como la del mundo y las cosas sólo valen la pena por su inclusión en el problema de cómo conducirse aparecía en términos tan vagos que sólo se entendía en la medida en que resultaba tautológica. Después de todo lo dicho, cabe ahora dar a esa tesis un significado más comprometido. Puesto que las determinaciones germinales de todo lo que ha de ocurrir están ya en todo momento en las cosas mismas, todo placer o dolor o deseo o temor, en general todo afecto o sentimiento, toda determinación receptiva por nuestra parte, todo *páthos*, es en definitiva ignorancia y se supera con saber, pues la substancia de las determinaciones receptivas, de los afectos, es la suposición de que podría ocurrir algo para nosotros "mejor" o "peor" que lo que ocurre, y lo cierto es que, conforme vamos ensanchando nuestro horizonte de saber por encima de una y otra y otra frontera dadas, vamos percibiendo el encadenamiento de las cosas unas con otras, vamos asumiendo en concreto eso de que no ocurre sino lo que estaba germinalmente determinado, y con ello vamos suprimiendo la ilusión en la que se basan el placer, el dolor, el temor o el deseo. Lo que podemos considerar a la vez e indiferenciadamente como la sabiduría, la virtud y la felicidad, consiste, para los estoicos, en algo así como libertad en el sentido de ausencia de determinación receptiva, esto es, consiste en la *apátheia* (ausencia de *páthos*); ahora bien, esto se logra en la medida en que nada nos venga simplemente dado o nos caiga simplemente encima, esto es, en la medida en que hayamos conseguido asumir e integrar en nosotros mismos, hacer propio, un círculo cada vez más amplio de cosas, tendencialmente todas las cosas.

# BIBLIOGRAFÍA

*Stoicorum veterum fragmenta*, coll. H. v. Arnim, Leipzig 1903–1924.
MATES, B.: *Stoic Logic*, Berkeley–Los Angeles 1953, 2ª ed. 1961.
POHLENZ, M.: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, 3ª ed. 1971–72.



# El epicureísmo

La escuela se llama también a veces el "jardín" (*kêpos*), porque Epicuro (342/1–271/0), que había nacido en Samo, pero que estaba vinculado a Atenas, reunió después de 306 en Atenas a sus discípulos en un jardín que compró. De Epicuro se han conservado tres cartas y un número considerable de sentencias, además de algunos fragmentos. Entre los testimonios de una ulterior presencia de la orientación epicúrea debe citarse el poema latino de Lucrecio (98/94–55) *De rerum natura*.

Si, al efecto de establecer distinciones que interesan a la filosofía, nos empeñamos en fijar una diferenciación del sentido de la palabra "placer" frente a los que pudieran asumir otras palabras para "dicha", "felicidad" y nociones conexas, de entrada habremos de entender por placer precisamente aquel tipo de felicidad o dicha que consiste en una efectiva posesión. Es por ello particularmente interesante constatar de qué manera una doctrina que acepta el placer como aquello en cuya consecución consiste la sabiduría, esto es, indiferenciablemente la virtud y la felicidad, no por ello deja de ser una doctrina de abstención, de distancia, en definitiva una doctrina que hace consistir la sabiduría o la virtud o la felicidad o el placer en algo negativo.

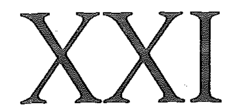
Por de pronto la aceptación del placer como lo que globalmente se busca, dando a "placer" el sentido que le hemos dado, tiene que ver con algo que también hemos encontrado a propósito de la Estoa y que en todo caso es característico del periodo cuyo relato abrimos con el capítulo XVIII, a saber, que, definitivamente, la cuestión ya no es la de en qué consiste el haber, sino la de qué hay en general, ya no la de en qué consiste ser, sino la de lo ente–uno–todo. Con ello es consecuente el que las posiciones

de Epicuro acerca del mundo y las cosas traten de conectar con el momento inmediatamente anterior a la confrontación de Sócrates y la Sofística, confrontación en la que, como en su momento vimos, se intenta (intento que se desarrollará en Platón y Aristóteles) recuperar el sentido de ruptura, de distancia, inherente al proyecto arcaico. Es, pues, consecuente el que las tesis de Epicuro sobre lo que hay y cómo son las cosas intenten conectar con el momento inmediatamente anterior al citado corte, es decir, con Demócrito.

Partiendo de que es la consecución del placer lo que constituye la sabiduría o, lo que es lo mismo, la virtud y la felicidad, a la vez el hecho mismo de que se plantee la cuestión de manera global, de que se pregunte qué es en general lo que se persigue o de qué se trata en general, hace de la sabiduría, de la felicidad, de la virtud y en definitiva del placer mismo algo negativo, una cierta abstención o distancia. Esto es una más de las muchas maneras en que se expresa el que la cuestión de qué es lo que hay, en cuanto que se la plantea como tal cuestión global, por lo tanto como cuestión de lo ente–uno–todo (aunque sea precisamente para decir que *no* es "uno todo"), sólo es posible como huella y resultado de haberse producido alguna vez la cuestión de en qué consiste el haber o en qué consite ser, la cual, como vimos a lo largo de los capítulos I a XVII, comportaba en efecto la ruptura o distancia o desarraigo que a lo largo de esos capítulos describimos; y ello por más que lo que pretenda la cuestión de qué hay sea precisamente *no* reconocerse en aquella ruptura o distancia o desarraigo. De hecho, en Epicuro, el que el placer se ponga como aquello cuya consecución constituye la sabiduría o la virtud o la felicidad comporta con toda coherencia que el placer mismo es interpretado de una manera negativa, como *ataraxía*, "ausencia de perturbación", como una quietud y como una distancia frente a cada contenido y cada momento.

## BIBLIOGRAFÍA


*Epicurea*, ed. H. Usener, Leipzig 1887.
*Epicuri epistulae tres et ratae sententiae*, ed. P. von der Mühll, Leipzig 1922.
*Epicuri et epicureorum scripta*, ed. A. Vogliano, Berlin 1928.
*Epicuro, Opere*, ed. G. Arrighetti, Torino 1960.
BAILEY, C.: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
BIGNONE, E.: *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936.




# El escepticismo

La palabra *sképsis* significa el mirar, el observar y el examinar, incluyendo de manera bien visible en su significado el reconocimiento de que todo mirar, observar y examinar comporta un cierto "estar fuera" y teniendo, por lo tanto, una connotación de distancia que conecta con lo que de tan diversas maneras ha aparecido en papel central ya desde los primeros capítulos de este libro, a saber, que la relevancia del juego que siempre ya se está jugando comporta a la vez una cierta ruptura de o con el mismo, un distanciamiento, etc.; no repetiremos ahora la formulación de esto en general; sólo llamaremos la atención sobre lo peculiar del hecho de que ello, siendo una caracterización propia de lo que desde el comienzo ha venido ocurriendo en nuestro relato, a la vez, al menos en lo que se refiere a la palabra, haya de aparecer en un momento dado como el carácter específico de cierta corriente dentro de ello. Esta peculiaridad, por otra parte, no afecta sólo a la palabra *sképsis*, sino también a otra que forma parte del caudal de la misma corriente, a saber, *epokhé*, cuyas connotaciones y posibilidades, después de todo lo expuesto, quedan suficientemente claras con que digamos que significa abstención y detención.

En todo caso, eso de que *sképsis* y *epokhé* se conviertan en lemas o claves de cierta corriente es hecho del que a nosotros ha llegado noticia fundamentalmente por las obras de Sexto Empírico, las cuales pudieran haber sido escritas (no podemos ser más concluyentes) a finales del siglo II d. C., si bien el propio Sexto, coincidiendo en esto con las otras fuentes, señala como el iniciador de la corriente a Pirrón de Élide, que vivió aproximadamente de 360 a 271 a. C. y de quien ni se conoce ni se tiene noticia de que haya habido texto alguno.

Por de pronto, el que la *sképsis* y la *epokhé* se formulen como las marcas de cierta corriente significa que lo demás *no* se está interpretando como *sképsis* y *epokhé*; quizá se le reconozca de alguna manera ese carácter, pero de entrada y en general no se lo está interpretando así. En otras palabras: la aparición del escepticismo como corriente presupone que lo demás se está interpretando doctrinalmente, esto es, como conjuntos de enunciados que pretenden ser verdaderos. Que el escepticismo aparezca como una corriente particular presupone que estamos instalados en la noción de enunciado, tal como la hemos visto surgir a lo largo del proceso que hemos estudiado, fenómeno del que hemos dejado constancia últimamente en los capítulos XVIII y XIX. Por otra parte, una vez que se está instalado en la noción de enunciado, el escepticismo, incluso como corriente particular, es en efecto un componente esencial de la situación, pues algo o alguien debe recordar, desarrollar y hacer valer en concreto que, si la verdad es la concordancia del enunciado con algo, entonces nunca podrá ser comprobada la verdad de tesis alguna, porque todo comprobar, verificar, fúndamentar, etc., en cuanto que es él mismo un enunciar, permanece dentro de uno de los lados de la concordancia que precisamente habría de ser comprobada, verificada o fundamentada; propiamente esta componente escéptica no pretende descalificar tesis alguna; su misma universalidad le impide tener en nombre de qué descalificar. El desarrollo concreto de esta consideración general, o por así decir la documentación e ilustración de ella, consistirá en, a propósito de diferentes cuestiones, hacer ver que, en efecto, no se produce una decisión última e ineludiblemente vinculante entre vías de argumentación que conducen a resultados mutuamente excluyentes.

La noción de enunciado o tesis, tal como la vimos aparecer, sigue sin ser la noción de un "conocimiento" entendido como algo que se contraponga a decisión, conducta, etc.; o, dicho en otras palabras, la noción de concordancia con la cosa tiene igualmente sentido en lo que se refiere a decisión y conducta; una tesis o enunciado es también en todo caso una decisión, una opción de conducta. Así, pues, la *sképsis* o la *epokhé* no es una actitud "cognoscitiva" en un sentido restrictivo, sino que es un modo de conducirse, y precisamente, como podrá percibirse con sólo repasar lo dicho sobre el sentido de unas y otras de las nociones implicadas, es la *epokhé* o la *sképsis* la noción que presenta de manera más radical lo que hay de común tras la *apátheia* estoica y la *ataraxía* epicúrea.

## BIBLIOGRAFÍA

Obras de Sexto Empírico, ed. Mutschmann (sólo tomos 1º y 2º), Leipzig 1911 y 1914, 2ª ed. a cargo de J. Mau, Leipzig 1957, tomo 3º, ed. J. Mau, Leipzig 1954.

# XXII La Academia

El lugar de Atenas donde Platón concertó reunirse ordinariamente con sus interlocutores se llamaba la "Academia" por referencia al nombre del héroe Academo. Así pasó a llamarse también la propia comunidad de los que allí se reunían, comunidad que, muerto Platón, pasó ser dirigida sucesivamente por Espeusipo, Jenócrates, Polemón y Crates de Atenas.

Quien haya seguido atentamente nuestra exposición sobre Platón habrá percibido cómo, si el legado del pensador ateniense ha de traducirse a doctrina, es inevitable cierta dislocación. Por una parte, la pregunta "qué es ser ..." significa que se pretende poder decir "ser ... es ..."; significa, pues, que se toma el "ser ...", el *eîdos*, como lo ente. Por otra parte, el sentido de esa pretensión es que sólo mediante ella, a saber, en el fracaso continuado de ese decir "ser ... es ...", se percibe la diferencia propia del *eîdos* como tal, la que lo enfrenta a lo ente o a la cosa, de manera que sólo en el continuado fracaso de la pretensión de fijar el criterio hay en efecto *akríbeia*. Cómo ocurre esto, se dice en el capítulo sobre Platón. Aquí basta con señalar hacia lo allí dicho para hacer notar que, si se pretende llevarlo a tesis doctrinales, esa dualidad interna de aspectos o momentos salta en dualidad externa de, por una parte, una posición dogmática (el *eîdos* como lo ente) y, por otra parte, una escéptica.

De hecho, en la Academia empieza hacia 260 a. C. una etapa de proximidad al escepticismo, etapa denominada generalmente "Academia media", con nombres como Arcesilao de Pítana (muerto en 240 a. C.) y Carnéades (muerto en 137/135 a. C.). Para después de 86 a. C., en cambio, se habla generalmente de una "Academia nueva", de corte dogmático, con Antíoco de Ascalón (aprox. hasta 68 a. C.). El "platonismo" ulterior, pri-

mero "platonismo medio", luego "neoplatonismo", ya no está vinculado a la Academia, si bien el neoplatonismo llegará a instalarse en ella a comienzos del siglo V d. C..

## BIBLIOGRAFÍA

CHERNISS, H.: *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley 1945.

HERTER, H. L.: *Platons Akademie*, 2ª ed. Bonn 1952.

MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag 1952.

*Der Platonismus in der Antike*, Grundlagen–System–Entwicklung, begr. v. H. Dörrie, serie, desde 1987.

*Supplementum platonicum*. Die Texte der indirekten Platon–Überlieferung, begr. v. K. Gaiser, serie, desde 1988.



# El perípato

Un *perípatos* es una especie de galería o paseo cubierto. No es seguro, pero es una explicación menos mala que otras, que las denominaciones "perípato" y "peripatéticos" vengan de que en el lugar en el que Aristóteles y su comunidad de estudiosos trabajaban había una construcción de ese tipo. A Aristóteles sucedió en la dirección de la escuela Teofrasto de Ereso y a éste Estratón de Lámpsaco.

Un vuelco importante en la historia de la recepción de Aristóteles se sitúa a mediados del siglo I a. C. y suele asociarse al nombre de Andrónico de Rodas, a su vez director de la escuela, y al hecho de que saliese a la luz la masa de los escritos que desde entonces se consideran como los básicamente constitutivos del "corpus aristotelicum", escritos de cuyo carácter en general ya nos hemos ocupado en XVII.1. Esos escritos eran hasta entonces o desconocidos o apenas conocidos. Una vez publicados ellos, sin embargo, fueron los anteriormente conocidos, en general escritos tempranos a los que Aristóteles mismo había dado la forma de "obras", los que empezaron a desaparecer. Es también a partir de ese momento cuando tiene lugar la gran serie de los comentadores helenísticos de Aristóteles, como Alejandro de Afrodisíade (siglos II–III d. C.).

A una con el redescubrimiento de la masa de los escritos más característicamente aristotélicos, ocurre también el agrupamiento de los mismos en conjuntos a los que se ponen títulos. Alguno de esos títulos hará fortuna y no sin merecimiento. Dijimos, en los subcapítulos XVII.2 a XVII.5, cómo en Aristóteles lo que en principio es una de las ontologías particulares, a saber, la de *tà phúsei ónta*, tiene desde el comienzo algo así como una vocación ontológico–general y cómo las nociones ontológico–generales de

Aristóteles se generan desde la ontología de *tà phúsei ónta* por una especie de transformación interna de las propias nociones de esa ontología; también, en los mismos subcapítulos, cómo ese tránsito a lo ontológico-general es a la vez la referencia, desde *tà phúsei ónta*, a algo de alguna manera inmóvil y primero. En ambos aspectos, el círculo de asuntos y cuestiones que así se produce pertenece y a la vez ya no pertenece a *tà phusiká*, es decir, a lo concerniente a *tà phúsei ónta*; esto se dice diciendo que esos asuntos y cuestiones son *metà tà phusiká*; por lo tanto son *tà metà tà phusiká* y de ahí lo "metafísico". Por otra parte, también de esta ordenación del "corpus aristotelicum" viene la noción de una "lógica", noción que ya en el capítulo sobre la Estoa hemos vinculado con ese movimiento y que en todo caso no es de Aristóteles; los nombres "lógica" u *órganon* ("instrumento", nombre que se dio al conjunto de los tratados clasificados como de "lógica") son incluso algo posteriores a la edición relacionada con Andrónico.

## BIBLIOGRAFÍA

*Commentaria in Aristotelem Graeca* y *Supplementum aristotelicum*, ya citados para XVII.
WEHRLI, F.: *Die Schule des Aristoteles*, Texte und Kommentar, 1944–1956.

# XXIV La religión

En el capítulo XVIII expusimos unos rasgos característicos de la situación "helenística" o del "Helenismo", es decir, de aquella situación que empieza inmediatamente después de Aristóteles. Vimos, apoyándonos en toda la exposición precedente, en qué sentido tales rasgos están constituidos por el hecho de que se haya perdido o haya terminado aquello a lo que aún pertenecían Platón y Aristóteles y, a la vez, en qué sentido ese haberse perdido o haber terminado es consecuencia del propio acontecer que desde el capítulo I se ha venido relatando. Nos acogeremos ahora a uno de los rasgos característicos allí alegados; es claro, por todo el desarrollo que llega hasta el capítulo XVIII, que aquellos varios rasgos son solidarios unos de otros, por lo cual el atenerse a uno de ellos no es sino una opción expositiva; en todo caso, el rasgo que elegimos es el que allí designamos como la descualificación del ámbito.

Qué hemos entendido por "descualificación del ámbito", ha quedado ya aclarado en el capítulo XVIII y en las referencias del mismo a los anteriores. Todo ello debe tenerse ahora en cuenta y se da por conocido del lector. Destaquemos expresamente que tal descualificación comporta que cualquier marca o límite es accidental; el ámbito es de suyo descualificado, luego ningún límite tiene de suyo más derecho que otro. Ahora bien, tal cosa comporta que todo contenido es contingente, pues un contenido es precisamente una marca o límite dentro del ámbito. Que todo contenido es contingente significa que igualmente podría no ser, que es de suyo inconsistente. El "contenido", eso quiere decir en principio ni más ni menos que: lo ente, lo que hay; pero que sea todo ello inconsistente no puede expresarse de otra manera que por la remisión de la consistencia a

un "más allá" o "en otra parte"; la general inconsistencia remite a un "más allá" que sería lo consistente.

Ya en lo que en el capítulo XXII indicamos sobre la recepción helenística de Platón está adelantada la posibilidad de que esto de la general inconsistencia que remite a un "más allá" consistente aparezca como "platonismo". En efecto, si por una parte la interpretación del *eîdos* como ente, la que allí llamamos asunción "dogmática", pone un "más allá de las cosas", es decir, en principio "más allá de lo ente", como en definitiva lo verdaderamente ente, lo consistente frente a la inconsistencia de las cosas, por otra parte la propia asunción "escéptica" (cf. XXII), en cuanto que es ella misma una posición, lo que pone no es sino la general inconsistencia de los contenidos y, por lo tanto, aun cuando sólo sea implícitamente, la remisión de la consistencia a un "más allá". Dado que de hecho el complejo en el que acabamos de introducirnos pasa a lo largo del Helenismo por ser lo "platónico" o el "platonismo" e incluso por ser "Platón", será aclaratorio que dediquemos unas líneas a delimitar ese complejo frente a lo que hemos expuesto en nuestro capítulo sobre Platón.

Para empezar, lo que en Platón habíamos encontrado como el continuado fracaso del intento de fijación o de tematización no es en manera alguna un principio o tesis universal; si lo fuese, ya no sería un continuado fracaso; de acuerdo con lo que en el capítulo XV expusimos, no se trata de sentar o establecer o concluir que las fijaciones o tematizaciones fracasan, sino de seguir y seguir fracasando; ahora bien, esto ocurre porque en Platón el fracaso de la tematización en ningún modo es inconsistencia de la cosa, sino todo lo contrario, a saber, irreductibilidad, consistencia; de hecho expusimos ese continuado rehuir la tematización como "lo divino" (cf. en especial XV.2) haciendo referencia al motivo, reiteradamente presente en capítulos anteriores, "todo está lleno de dioses" o "en todas partes hay dioses". En época helenística, en cambio, sí que hay un principio general y éste lo es porque expresa en efecto la general inconsistencia de los contenidos; de acuerdo con ello hay ahora la remisión de la consistencia a un "más allá" y, de acuerdo con el carácter general y único para todo del principio de inconsistencia, también el "más allá" consistente, correlato de esa inconsistencia, tiende a ser único e "infinito". Nos encontramos así con que la noción "Dios" no expresa sino el haberse perdido o haber huido lo divino o los dioses.

La remisión a un consistente cuya noción no es sino expresión de que la inconsistencia se haya vuelto principio general, eso es el concepto de "salvación". Puesto que la inconsistencia afecta a todo "esto", a todo lo de "aquí", la salvación habrá de residir en algo especial, diferenciado frente a

lo profano; o podemos decir esto mismo de otra manera: "Dios" no significa sino la ausencia de lo divino, y que lo divino está ausente quiere decir que sólo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica. Lo digamos de una manera o de otra, se trata de acciones específicas, digamos de "culto", de las que forman parte creencias, y por lo mismo se trata también de una comunidad determinada. Todo esto, el concepto de salvación, el culto, la creencia, la comunidad de adeptos, constituye el fenómeno "religión", que es un fenómeno característicamente helenístico.

Es el rasgo que acabamos de definir lo que motiva la incorporación al acervo de la "cultura" helenística de cultos, ritos y creencias muy diversos, es decir, de elementos de procedencias diversas que en el ámbito helenístico son interpretados como cultos, ritos y creencias. Incluso el universalismo o cosmopolitismo que favorece esta incorporación es fruto de la mencionada general inconsistencia de las cosas, esto es, de la falta general de arraigo. No sólo no cabe pensar que el rasgo religioso o el cosmopolitismo fuesen un resultado de la multiplicidad de influencias y contactos, sino que ni siquiera es cierto que los materiales incorporados con el carácter de cultos, ritos y creencias diversos tuviesen en su lugar de origen ese carácter, es decir, en definitiva el carácter religioso, con el que se incorporan al mundo helenístico; el Helenismo ve en ellos eso porque eso es lo que él busca. Esta consideración es válida incluso para los elementos procedentes de la propia Grecia, los cuales sólo ahora son entendidos en términos de salvación.

El que los diversos cultos sean en efecto diversos, es decir, ni unificables en un único sistema ni tampoco mutuamente excluyentes, concuerda de entrada muy bien con el sentido del fenómeno "religión", pues, si lo que hay es la inconsistencia general de las cosas, entonces, si ha de haber salvación, lo que tiene que ocurrir es que lo consistente comparezca en el seno y en el modo de lo inconsistente mismo, es decir, en la figura de lo contingente. Pero, a la vez, en esto hay una contradicción, pues con ello se está reconociendo que algo contingente, vario, accidental, es, sin embargo, condición necesaria de la salvación. Se lo reconoce como condición necesaria y, a la vez, su misma contingencia y diversidad impide decir cuál (aunque sea en el modo de un conjunto de posibilidades alternativas entre sí) es la condición necesaria. Parece, pues, que la religión está de algún modo abocada a adoptar también algo así como una figura excluyente, aunque esto no resolverá la contradicción, sino que simplemente le dará otra forma, a saber, la de la proclamación directa y abrupta de que el "allá" consistente se ha hecho presente en la presencia de algo determinado cuya pre-

sencia es la de lo inconsistente, contingente, accidental, anecdótico, en una historia sensible determinada.

Para la introducción de este matiz definitorio y excluyente, la evolución interna de la religiosidad helenística hace desempeñar un papel a uno muy particular de los diversos cultos, ritos y creencias que aparecen en aquel espacio. Una vez más hay que recordar que no cabe inferir de ello nada acerca de lo que fuesen "en sí mismos" los elementos que en ámbito helenístico se captan así. No podemos ni siquiera plantear aquí la cuestión de qué haya podido ser el judaísmo al margen de lo que es el judaísmo helenístico. Si en la evolución de la religiosidad helenística desempeña un papel un elemento excluyente, "monoteísta", que aparece vinculado al judaísmo, ciertamente la causa de ello no es la presencia o influencia del judaísmo, sino el que la propia religiosidad helenística, como hemos visto, necesita por algún lado de ese elemento. La sagradas escrituras del judaísmo son traducidas al griego desde el siglo III a. C. en el Bajo Egipto. Un judío cuya lengua era el griego y que leía la sagrada escritura en griego, Filón de Alejandría, que vive desde 15/10 a. C. hasta después de 41 d. C., se plantea como objetivo global de su vasta obra el entender la escritura sagrada judía en la línea del fenómeno "religión" que hemos presentado como característico del Helenismo. Si es aquí donde debemos citar a Filón, es porque él es el intérprete religioso de la escritura judía (traducida al griego), no, ciertamente, porque fuese su misma obra la que legitimase el matiz excluyente cuya próxima aparición hemos visto como inevitable. Elementos importantes del mensaje de Filón son ciertas piezas de la recepción helenística de "Platón" que pertenecen de lleno a la aludida interpretación religiosa: el ámbito de los *eíde* como el mundo "inteligible" en contraposición al sensible, es decir, el *eîdos* como lo verdaderamente ente, y, nótese bien, una interpretación de la remisión de todo *eîdos* a *tò agathón* y a *epékeina tês ousías* en el sentido de que incluso el mundo "inteligible" sería de alguna manera "producido", concretamente lo sería en el "decir" (*lógos*) cuyo "dicente" estaría por encima y/o por detrás y/o más allá de toda determinación y de todo nombre, por encima, pues, de la inteligibilidad misma.

Ya hemos indicado por qué la religión está abocada a presentar también en algún momento, aun como figura sensible, como historia sensible, sin embargo una figura con pretensiones de universalidad, unitaria y excluyente, única y la misma para todos los que hayan de salvarse; y también hemos dicho que esto no evita la contradicción, sino que la expresa en el hecho de que se proclama que lo esencial, verdadero y consistente está presente en la figura de algo determinado de carácter "histórico", contingente, accidental; tal proclamación es la de que "el *lógos* se ha hecho carne",

donde "el *lógos*", como acabamos de ver a propósito de Filón, ha pasado a ser la inteligibilidad de lo inteligible entendido en contraposición a lo sensible y, por ende, la noción con la que se hace referencia a aquella consistencia a la que remite la inconsistencia de las cosas. Con esto el absurdo radical ya no solamente ocurre, como también ocurre en las otras formas de la religiosidad helenística, sino que se hace tesis; el cristianismo consiste precisamente en esa afirmación de un determinado acontecer sensible como a la vez el acontecer de "el *lógos*". Que el absurdo se haga tesis es lo extremo del absurdo, pero es también el anuncio del compromiso con la comprensibilidad, porque aun el absurdo, para ser tesis, ha de poder decirse; por eso el cristianismo es la religión en cuanto abocada de todos modos al compromiso con el saber y el poder "mundanos".

## BIBLIOGRAFÍA


Las obras de Filón de Alejandría: ed. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter, con índices de H. Leisegang, Berlin 1896–1930.

Los fragmentos del "neopitagórico" Numenio de Apamea (siglo II d. C.); ediciones: Leemans, E. A.: *Studie over den vijsgeer Numenius van Apamea met vitgave der fragmenten*, Bruselas 1937, así como: Numénius. Fragments, texte établi et traduit par Ed. des Places, Paris 1973.

Las obras de Plutarco de Queronea (siglos I–II d. C.): diversas ediciones.

ZINTZEN, Cl. (ed.): *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.

# XXV El neoplatonismo

Las alusiones de los capítulos XXII y XXIV dejan establecida la continuidad de una cierta tradición "platónica" que en ambos capítulos, en especial en el XXIV, nos hemos ocupado de diferenciar frente al Platón que hemos estudiado en el capítulo XV. Lo que ahora, de acuerdo con la denominación historiográfica habitual, llamaremos "neoplatonismo" continúa ciertamente esa tradición; tal continuidad existe por de pronto en el sentido de que sigue tratándose del "platonismo" de orientación "religiosa" del que hemos hablado en XXIV; existe también en el sentido de que los propios autores a los que llamamos "neoplatónicos" en general se caracterizaban a sí mismos simplemente como lo que ellos llamaban "platónicos" y no pretendían que lo suyo fuese novedad alguna. Cabe entonces preguntarse si hay algún carácter o cualidad que dé sentido a la adopción de un término historiográfico nuevo, "neoplatonismo", para referirse a lo que hay a partir de cierto momento y no antes. Intentamos un inicio de respuesta a esa pregunta con lo siguiente: en el sentido de "religión" y "religiosidad" que hemos establecido en XXIV, el neoplatonismo desempeña el papel de la religiosidad "pagana"; el adjetivo "pagano" sólo tiene sentido en un contexto en que el cristianismo es ya, cuando menos, un punto de referencia ineludible; "religiosidad pagana" significa aquí aquella religiosidad que, siéndolo precisamente en el sentido que describíamos en XXIV, a la vez se niega a aceptar el giro que allí vimos específicamente vinculado con el cristianismo. Aquel giro era una respuesta al absurdo constituido por el hecho de que lo requerido para la salvación, en cuanto que ha de tener una presencia sensible, sólo pueda estar presente en una diversidad imprecisa de cultos de los que no se puede decir exactamente cuáles son y cuáles no;

pero este absurdo está vinculado a la noción misma de salvación y, por lo tanto, de religión, pues lo que tal noción comporta es una presencia de lo consistente en el elemento mismo de la inconsistencia; en ese elemento, por lo tanto en el modo de la accidentalidad y la contingencia, incompatible con la fijación de esto o aquello como necesario; y, coincidentemente, presencia de lo consistente, por lo tanto de lo transensible en su irreductible distinción frente a toda figura sensible. El cristianismo, pues, al fijar como necesaria y única para todos los que hayan de salvarse una determinada figura sensible, no evita el absurdo, sino que, por el contrario, lo tetiza, al poner la identidad entre una determinada figura sensible y lo transensible. Y tetizar el absurdo es no respetar su carácter de absurdo; el neoplatonismo prefiere habitar en él, esto es, no tetizarlo.

De Plotino, que vivió aproximadamente desde 205 hasta 270, no conocemos ni el lugar de origen ni muchas otras circunstancias anteriores al momento en que en Alejandría se volvió hacia las enseñanzas de un tal Amonio Sacas, del cual, a su vez, casi nada sabemos aparte de que fue el maestro de Plotino, quien posteriormente enseñó en Roma. Escritos de Plotino relacionados con esta su labor docente fueron recogidos por el también importante neoplatónico Porfirio, el cual puso títulos y agrupó la masa de escritos en seis "eneadas", o sea, cincuenta y cuatro escritos.

En este momento son ya generales determinados rasgos del modo de leer a Platón que hemos ido introduciendo en los capítulos XXII y XXIV; de acuerdo con ello, el *eîdos* es ahora lo ente, es, frente a la cosa, lo verdaderamente ente, y es lo transensible o "inteligible"; lo verdadero es lo "inteligible", no lo sensible, cuya determinación, cuyo "ser ...", es siempre mudable, por lo tanto accidental, y dependiente de contextos y puntos de vista. Al ámbito o mundo o lugar de los *eíde* lo llama Plotino el *noûs*, que es la palabra que vertemos por "intelecto" o "inteligencia" cuando hablamos de "inteligible". En el *noûs*, los *eíde* no están como pluralidad yuxtapositiva, pero cuál sea el carácter de la unidad del *noûs* es cosa sobre la que habremos de volver.

El modo de leer a Platón al que acabamos de hacer referencia, y precisamente en rasgos de él que vienen ya de antes de Plotino (como hemos visto) y seguirán vigentes mucho después del neoplatonismo, comporta que la "topología" de la que hemos hablado a propósito de Platón se tome de algún modo como doctrina. Plotino y en general los neoplatónicos hacen esto de manera menos burda que otros lectores de Platón; por ejemplo, cuando en el marco de la topología platónica se habla de una producción del mundo sensible, Plotino rechaza que pudiese tratarse de alguna producción en el tiempo o incluso en el comienzo del tiempo; el mundo sen-

sible es siempre cambiante, esto quiere decir que siempre seguirá cambiando y desde siempre ha venido cambiando, lo cual precisamente excluye que pudiese tener un comienzo absoluto o un final absoluto; la mencionada "producción", y todo lo vinculado a ella, expresa dependencias constitutivas, no hechos en el tiempo ni siquiera un comienzo del tiempo mismo. En todo caso, un elemento clave de aquella topología era la doble posición, o, si se quiere, el papel intermedio, del alma. Ya hemos visto, al tratar de Platón, con qué sentido el movimiento de lo de "aquí" (dígase ahora "de lo sensible") era visto como un todo de manera que el todo de lo sensible resultaba descrito como un viviente y el alma como la consistencia de ese movimiento total, siendo así que el alma es por principio aquello que perteneciendo a "allá" está "aquí", aquello cuyo carácter es precisamente el tener como fondo la presencia de los *eíde* y la permanente vocación de retorno; ocurre así que todo "llegar a ser" en lo sensible, por lo tanto todo el ser de lo sensible, pues el ser de lo sensible es "llegar a ser", consiste en ese movimiento de separación–retorno constitutivo del alma como tal; por de pronto, separación con respecto al *noûs* y retorno al *noûs*; adrede lo hemos formulado transitando casi insensiblemente de la topología de Platón a su asunción doctrinal neoplatónica. En esa separación–retorno del alma con respecto a —por de pronto— el *noûs* se juega también la cuestión de la unidad del alma y la pluralidad de las almas. Cualquier cosa tiene un alma, porque cualquier cosa tiene un movimiento que le es propio. El alma es a la vez una y múltiple en cuanto que a la vez es el *noûs* y pertenece a lo sensible. El tenerse de un lado a otro, de "arriba" a "abajo", propio del alma, es a la vez su unidad–multiplicidad y su separación–retorno con respecto al *noûs*; así, en el hombre, punto medio de la jerarquía, el alma es alma particular en cuanto que el hombre crece e incluso en cuanto que siente, pero, en cuanto que el hombre piensa, el alma ya no es nada particular, sino sencillamente el *noûs*.

Si el retorno del alma al *noûs* es el retorno de ella a su propia unidad, por lo tanto el retorno de la multiplicidad a la unidad, ello nos obliga a completar lo hasta ahora dicho del *noûs* mismo. Arriba, en efecto, dejamos abierta la cuestión de su unidad. Que el ámbito de los *eíde*, lo que a cierto nivel podemos considerar como pluralidad de *eíde*, ha de ser en último término unidad, viene exigido por su papel en toda la construcción; a la vez, sin embargo, *eîdos* es determinación y, por lo tanto, contraposición, diversidad; dicho de otra manera: la unidad no "es ...", el "ser", o sea, el "ser ...", es ya de algún modo pluralidad, y, sin embargo, ya de Platón mismo viene que el *eîdos* es *eîdos* o que el "ser ..." es "ser ..." en virtud de algo que siempre ya está y uno de cuyos nombres no por casualidad era ya en Platón el

de "el uno" o "la unidad" (*tò hén*) como también lo era por otra parte el de "el bien" (*tò agathón*). Nuevamente nos encontramos con que aquello de lo que se trata, ahora el *noûs*, está constituido por su propio movimiento de separación y retorno con respecto a ... ¿ahora con respecto a qué?, propiamente al puro nada, porque ser algo ya es no ser por completo uno; pero, si de alguna manera hemos de referirnos a ello, los nombres "el uno" y "el bien" parecen, por la tradición filosófica en la que esto se inserta, de los menos aberrantes, aunque aberrantes sean para esto cualesquiera nombres.

El indicado movimiento de separación–retorno del alma con respecto al *noûs* es, pues, a la vez el movimiento de separación–retorno del *noûs* con respecto al uno, y ese movimiento, más particularmente la separación, pero en cuanto que no sería tal si no fuese a la vez retorno, es el "pro–ducirse" de aquello que se separa, su "pro–ceder" de aquello de lo cual se separa. En este sentido el *noûs* "pro–cede" del uno o se "pro–duce" a partir del uno, y lo mismo el alma del *noûs* y a partir del *noûs*. Para designar este "pro–ceder" o "pro–ducirse" el griego tardío de los neoplatónicos adoptará el verbo *proiénai* y el nombre *próhodos*; el aspecto de "retorno" se designará como *epistrophé*; la tríada *moné–próhodos–epistrophé*, "permanencia–procesión–retorno", designará ese tener lugar o permanecer que consiste en pro–ducir y que lo que pro–cede retorne.

En Plotino, el camino caída–salvación, inherente al alma, no es otra cosa que el camino para el que luego se fijarán los términos *moné–próhodos–epistrophé*, el cual no está vinculado a operación sensible alguna; es cierto que el retorno, en cuanto que se consuma en el uno, el cual trasciende toda inteligibilidad, resulta pensado como algo cuya culminación simplemente ocurre o acontece; pero no es menos cierto que el pensamiento de Plotino no contiene el llamamiento a operación sensible alguna, ni siquiera de manera indefinida; el elemento contingente propio de la religión queda así reducido a su mínima expresión. No nos consta que sea positivamente distinta, aunque sí más vacilante e imprecisa, la posición a este respecto de Porfirio (de 234 a entre 301 y 305). Distinta es, en cambio, la de Jámblico (fechas inciertas, pero sin duda actuante en el primer tercio del siglo IV), para quien el "filósofo", por cuanto es aquel que entiende de la salvación, es también el que entiende de procedimientos y fuerzas necesarios para ella y por lo demás ocultos; la diferencia con respecto a la posición cristiana es, aún así, patente en que aquí se sigue sin adjudicar exclusividad y pretensión de universalidad a un conjunto determinado de operaciones y representaciones sensibles.

Desde comienzos del siglo V el neoplatonismo está instalado en la propia Academia de Atenas, la cual durará hasta que en 529 el emperador

Justiniano, en nombre del carácter cristiano del imperio, ordene el cierre de ella y el final de toda enseñanza filosófica en Atenas. Uno de los últimos en dirigir la Academia fue Proclo, que había nacido en Constantinopla en 412 y murió en 485. La obra conservada de Proclo comprende extensos comentarios a varios diálogos de Platón, un escrito "Sobre la teología de Platón", dos obras sistemáticas, tituladas respectivamente "Elementos de la teología" y "Elementos de la física", y fragmentos de otros escritos.

La noción de *moné–próhodos–epistrophé*, por lo tanto la de un producirse o proceder o llegar a ser no de lo sensible, sino de lo inteligible, consiguientemente de un llegar a ser que, en los esquemas del "platonismo" helenístico, no sería la inconsistencia, sino precisamente la consistencia de aquello que llega a ser o se produce, lo cual ciertamente no sería lo sensible, un "proceder de" y "remitirse a" que no es carencia de entidad propia, sino precisamente la propia y autoconstitutiva génesis, pero que es esto precisamente porque es de lo inteligible y no de lo sensible, todo esto son nociones que en Proclo constituyen ya patrimonio consolidado. Sobre esta base el cuadro de entidades o "hipóstasis" que se constituyen como tales en ese juego, no más de tres en Plotino, como vimos, se vuelve en Proclo extremadamente complicado por el hecho de que Proclo plantea a cada paso nuevos problemas que resuelve mediante ulteriores análisis que obligan a introducir no sólo entidades nuevas, sino también dimensiones nuevas en el modelo. Es ya más que dudoso que el examen detallado de esas complicaciones deba entrar en un trabajo general sobre "filosofía antigua".

## BIBLIOGRAFÍA

*Plotini opera*, ed. P. Henry y H. R. Schwyzer, Paris–Bruselas 1951–1973; "editio minor" con algunas modificaciones en Oxford Classical Texts.

La obras de Porfirio, Jámblico y Proclo se encuentran en ediciones parciales y diversas; edición especialmente interesante: Proclus, The Elements of Theology, a revised text with translation, introduction and commentary by E. R. Dodds, Oxford, 2ª ed. 1963.

ZINTZEN, Cl. (ed.): *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977.